بأيّ مقاييس نقرأ أحداث ١١ أيلول؟

كُتب الكثير عن أحداث الحادي عشر من أيلول (سبتمبر) ٢٠٠١ وما تلاها من عُنف لم يسكن حتّى اليوم، وأُشبع الحدث تمحيصًا ونقدًا وتحليلًا. ولا شكّ في أنّ التفكير العالميّ في هذا الموضوع كان على درجة مميَّزة وعميقة من الجدّيّة في غالب الأحيان، كما وأنّ هذه المحطّة، محطّة ١١ أيلول، ستبقى، لما تحمل من معانٍ، مصدر تحدٍّ للعقلانيّة ومادّة تصوُّر للخيال. وفي قراءة بعض ما كُتب، وفي استطلاع ما يمكن أن يُقرأ لاحقًا في هذا المجال، نُورد بعض الملاحظات، ذات الطابع الأساسيّ، التي يمكن أن تشكّل مقاييس للتفكير في هذه الظاهرة، وتحليل مفاصلها وآثارها.

– الملاحظة الأولى: القول إنّ أحداث أيلول هي انحطاط أو تراجع ثقافة معيّنة أو دين معيّن نحو ممارسات وثنيّة أو نحو اجتماعيّة بدائيّة هو قول تنقصه الدقّة ومعرفة واقع الثقافات وهويّتها. صحيح أنّ في الثقافات عناصر تقليديّة إيديولوجيّة تدعو إلى العنف أو إلى المواجهة، إلّا أنّ ذلك ليس الدليل الوافي لإثبات التخلّف أو التراجع إلى الوراء، وإلّا وُضعت الثقافات جميعها في هذه الخانة وفي إطار المواجهة الدامية بينها. ففي الثقافات اليوم وكذلك الأديان، عناصر تدعو إلى الإيجابيّة في التعاطي وإلى النقد الذاتيّ وإلى إظهار مقوّمات البناء الحضاريّ عبر التربية على السلام والعدالة.

– الملاحظة الثانية: إنّ قولبة الثقافات في أُطُر جاهزة للاستهلاك، مثل التطرُّف والأصوليّة، لا فائدة ترجى منها سوى دفع الثقافات إلى الانغلاق على ذاتها. لا بدّ أمام هذه الحال، أن يؤخذ بالحسبان كيف أنّ الحالات الأصوليّة أو حتّى الدينيّة تُستخدم مطيّةً للمصالح والمآرب السياسيّة الإقليميّة والدوليّة، وكيف أنّ الدين وما يشتمل عليه من مظاهر ثقافيّة يتمّ اختزاله إلى إيديولوجيّة ترفض أيّ واقع دينيّ أو ثقافيّ مغاير، وذلك لغايات سياسيّة أو اقتصاديّة واضحة. وهذا الاستخدام ربّما جاء على يد مَن هم مختلفون تمامًا

في ثقافتهم عن الثقافة المطيّة.

– الملاحظة الثالثة: إنّ الحداثة، وما تتضمّنه من حرّيّات مختلفة مثل الديمقراطيّة والفرديّة والليبراليّة والتعدّديّة وانفتاح الحدود، تبدو لبعض الأديان أو الثقافات خطرًا عليها، وعلى ديمومتها وهويّتها. وأمام ذلك الواقع، إنّ الثقافات والأديان جميعها مدعوّة، عبر مؤسّساتها التمثيليّة، إلى التعمّق في السؤال التالي: كيف نحافظ على الهويّة من دون التخلّي عن مكتسبات الحداثة ومن ضمن تفعيل مكتسبات الحداثة؟ فلا ينفع أن نضع الحداثة، وربّما ما تتضمّنه من فكر علمانيّ، في مواجهة الثقافات أتقليديّةً كانت أم متقدّمة.

– الملاحظة الرابعة: إنّ الحوار بين الأديان أو حتّى الحوار المسيحيّ – الإسلاميّ لم يَرْقَ بعدُ إلى مستوى أهمّيّة المرحلة والمخاطر المُحدقة بالإنسانيّة. فالحوار بين الأديان أو فهم الدين الدينَ الآخر والقبول به والعمل المشترك من أجل تعزيز الثقة المتبادلة بين البشر وإحقاق العدالة والسلام وردم الهوّة بين الشمال والجنوب، بين شمال الأغنياء وجنوب الفقراء، وتعزيز التعليم والتربية (أيُعقل أن يكون نصف أولاد الكرة الأرضيّة من دون تعليم متقدّم؟)، وإقفال بؤر الصراع، كلّها أمور لم تدخل جدّيًّا على جدول أعمال الحوار ما بين الأديان، وقد بقي هذا الحوار، في كثير من الأحيان، من ضمن الجدل الكلاميّ العقيم.

إنّ هذه الملاحظات تصلح لأن تكون خلفيّة للتفكير في واقع اليوم بعد أحداث أيلول وفي معالجة ذيول تلك الأحداث. في هذا الإطار، بعض مقالات هذا العدد من المشرق تنظر في مخاض الواقع العربيّ والعالميّ اليوم في بعض وجوهه عبر موضوع حوار أو فهم الحضارات (سليم دكّاش)، وسيرورة تاريخ المشرق العربيّ (باسم الراعي)، والدعوة المسيحيّة وعلاقتها بالدعوة اللبنانيّة (صلاح أبو جوده)، ونظرة الإسلام إلى الحوار المسيحيّ – الإسلاميّ (محمّد سعد الدين)، وإعادة قراءة الحروب الصليبيّة (يوحنّا قلته)، ونظرة المسلمين العرب إلى الغرب في ثلاثة كتب حديثة (جون دونوهيو)، وموقف الأديان من نقل الأعضاء في مجال الطبّ (نادر ميشيل)، فضلًا عن المقالات الأخرى الفلسفيّة والدينيّة واللغويّة التي تعزّز مسيرة المشرق في بناء الفكر العربيّ.

عودة إلى قضيّة «حوار الحضارات»
مراجعة المفاهيم وتجاوز الإشكاليّات الخاطئة

الأب سليم دكّاش اليسوعيّ*

عندما دعا الرئيس الإيرانيّ محمّد خاتمي الأمم المتّحدة، من على منبرها، في السنة ١٩٩٩[١]، إلى إعلان سنة من أجل حوار الحضارات؛ وعندما قرّرت الأمم المتّحدة أن تكون السنة ٢٠٠١ سنة الحوار، وقد أيّد ذلك البابا يوحنّا بولس الثاني في رسالته الشهيرة في الأوّل من كانون الثاني ٢٠٠١؛ لم يكن كثيرٌ من متابعي هذا الموضوع يتوقّعون ذلك الفيض من الكتابات والدراسات التي صدرت في تلك السنة عن مقولة الحوار أو الصراع بين الحضارات. واكتسب الموضوع أهمّيّة خاصّة بعد أحداث الحادي عشر من أيلول ٢٠٠١، عندما انبرى بعضهم للقول إنّ ما يحدث يعبِّر عن واقع صدام بين الحضارات، في حين علا صوت الكثيرين للتحذير من هذا المنحى والتفسير الخاطئ، وإلى عدم إقحام الثقافات مباشرة في ساحة الصراع السياسيّ الدوليّة، وأنّه لا يجب الخلط في علاقة حضارة بأخرى، وبين الغايات السياسيّة لتلك الأحداث. ولا شكّ في أنّ تلك السنة وما صار فيها من أحداث أبرزت مفهوم الثقافة أو الحضارة، والتعبير الأخير هذا دمجه علم الأنتروبولوجيا بمفهوم الثقافة، في حين أنّ

(*) رئيس تحرير المشرق.

(١) راجع مقال عبد العزيز التويجري، «الحوار قوّة دفع لبناء السلام»، جريدة الأهرام، الجمعة ٢ نوفمبر ٢٠٠١، ص ١٠.

المفهوم التقليديّ يميِّز بين الحضارة التي تعبِّر عن واقع المجتمع في بُعده المادّيّ والثقافة التي تعبِّر عن بُعده الروحيّ الأخلاقيّ.

وترمي هذه الدراسة إلى تحديد مفهوم الثقافة وذلك لما يشوبه من خلط وغموض، ثمّ تقصد توضيح مفهوم الحوار وشروطه وقواعده، مرورًا بالنظريّات التي تهدّده، لا بل التحاور بين الحضارات وممثّليها.

ما هي الثقافة؟

إنّ المعاني التي تحملها كلمة ثقافة متعدّدة، بحيث نتحدّث عن وزير الثقافة، وعن الثقافة العربيّة أو الصينيّة، وعن حقّ الإنسان في الثقافة... العالِمان كروبر وكلوكهون[2] استطاعا إحصاء أكثر من ستّين تحديدًا لكلمة «ثقافة»، ومن هذه المعاني ما هو تاريخيّ ونفسيّ وبنيويّ ووصفيّ ومنه ما هو قانونيّ وواقعيّ وموضوعيّ. وبحسب هذين العالِمَيْن فإنّ المعنى الأوّليّ الذي لا بدّ من اعتماده هو ذلك الذي قدّمه أ.ب. تايلور في كتابه **الثقافة البدائيّة**، وقد صدر في بداية القرن التاسع عشر، حيث إنّ الثقافة هي كلّ مركّب يشمل المعرفة والعقيدة والفنّ والقانون والأخلاق والممارسات، وأيّ إمكانات أو عادات يكتسبها الإنسان العضو في المجتمع...»[3].

نلخّص معاني الثقافة في ثلاثة مفاهيم:

- **الأوّل** يشير إلى ما يقوم به الإنسان من عملٍ يحوّل بموجبه الواقع المادّيّ الغريب الذي يحيا فيه إلى عالم أنيس يصبح مسكنًا له. فعلى الإنسان أن يحوّل العالم الخارجيّ وبالتالي يتحوّل هو أيضًا إلى إنسان فاعلٍ يدرك ما يقوم به، وهذا ما يميّزه، بوصفه «الحيوان الناطق»، عن الحيوان الآخر. الثقافة تبدو في هذا المجال مثل «قيمة إضافيّة» يكتسبها

(٢) ألفرد لويس كروبر (١٨٧٦-١٩٦٠)، وكلايد كلوكهون (١٩٠٥-١٩٦٠)، عالِمان أميركيّان في الإثنيّات، درسا مفهوم الثقافة.

(٣) راجع كتاب إدوارد تايلور، العالِم البريطانيّ، **الثقافة البدائيّة**، ١٨٧١، ص ٢٠.

الإنسان ويوجّه نفسه صوبها عبر ديناميّة رغبته وعمله وسعيه إلى الأفضل لتحويل العالم إلى عالمه الخاصّ ولمصلحته، إذ إنّ هذا العالم لم يعطَ إيّاه إلّا على شكل قطعة رخام يجب نقشها. وعندما يهتمّ الإنسان بإعطاء صورة معيّنة للعالم المعطى إيّاه، وجب عليه اتّخاذ الخيارات ووضع سلّم أولويّات للقيام بعمله. وما يقوم به يهدف إلى بناء عالم أكثر إنسانيّة، حيث يحيا البشر جماعة واحدة.

- المفهوم الثاني ظهر عبر العصور، وهو يحمل معنى مجرّدًا وله ما له من النتائج، إذ إنّ الثقافة تجعل من الإنسان إنسانًا مثقّفًا، وإنّ هذا المعنى من الثقافة أخذ يفصل بين العامّة التي هي على درجة ضعيفة من الثقافة، والخاصّة التي هي على درجة عالية منها. فغير المثقّف يستطيع أن يعمل وأن يكون حِرَفيًّا جيّدًا، إلّا أنّه يُعدّ من غير المثقّفين. وعلى الولد، في الحالة نفسها، أن يتثقّف لكي يتخلّص من جهله، وعليه أن يكتسب مجموعة من المعارف والعادات التي تُتيح له التقدّم في التراتبيّة الاجتماعيّة. في الماضي كان الأمر يتعلّق بالإنسان الجيّد، واليوم المقياس هو مقياس المهارات والنجاح والقدرات. والواقع أنّ مفهوم الثقافة الثاني يطرح عليها تحدّيًا أساسيًّا: إذا كانت التربية ضروريّة للولد، فبأيّ اتّجاه عليها أن تقوده، وما هي المهارات الأساسيّة التي عليها أن تقدّمها إليه؟

- أمّا المفهوم الثالث، وهو حديث، فقد صاغه علماء الشعوب والحضارات، وتحوّلت كلمة «ثقافة» من صيغة المفرد إلى صيغة الجمع، أي إلى «ثقافات» وهذا له مغزاه. فالإنسان الغربيّ اكتشف أن ليس هو الوحيد الذي يمتلك حضارة، وليس هو الوحيد المتمدّن، بل إنّ شعوبًا أخرى أو مناطق تمتلك مدنيّات وحضارات، وإنّ في العالم مدنيّات وثقافات متعدّدة. ودخلت في هذا الإطار كلمة «نسبيّة» على الثقافة، انطلاقًا من المبدأ الذي يقول إنّ كلمة «ثقافة» تدلّ على سلوك مجموعة بشريّة محدّدة مقارنةً بسلوكيّات أخرى لمجتمعات مختلفة. وهكذا، فإنّ كلمة ثقافة تدلّ على مجموعة من الممارسات الخاصّة

بشعب معنيّ، وهي تشتمل على ما هو في غاية البساطة وكذلك على ما هو في غاية التعقيد، من طريقة الطبخ والمأكل والملبس والزراعة والبناء، إلى التربية وصياغة القِيَم وإثباتها، وكذلك اللغة ومكوّناتها الماديّة والرمزيّة. بالمختصر، إنّ الثقافة في بعدها الإنسانيّ الشموليّ لا تتحقّق إلّا عبر الثقافات الخاصّة، والثقافة ترتبط بمجموعة بشريّة معيّنة تنشئ الطفل والولد على سلوكيّات محدّدة وبلغة معيّنة، ممّا يُتيح له الشعور بالانتماء إلى تلك المجموعة، والإعلان من ذلك.

واستنادًا إلى المفاهيم الثلاثة هذه، نستطيع القول إنّ معنى كلمة «ثقافة» توسّع كثيرًا عبر العصور، وإنّ كلّ ثقافة لها قيمتها ومكانتها بين الثقافات الأخَر، وإنّ المقياس الذي تقاس به ليس خارجها، وإنّ ما يتيح الفرد بأن يتميّز ضمن مجموعة معيّنة هو قدراته الثقافيّة. وإذا ما أردنا أن نعطي الثقافة تحديدًا عامًّا استنادًا إلى المعطيات السابقة، لعُدْنا إلى التعريف الذي أعطاه المجمع الفاتيكانيّ الثاني: «إنّ كلمة ثقافة تعني بمعناها الواسع كلّ ما يستخدمه الإنسان لصقل إمكاناته المتعدّدة الفكريّة والجسديّة وتنميتها، مجتهدًا في إخضاع الكون بالمعرفة والعمل، مؤنسنًا الحياة الاجتماعيّة والحياة العائليّة ومجمل الحياة المدنيّة بفضل تقدّم الأخلاق والشرائع، مترجمًا وناشرًا في محفوظاته عبر الأزمنة الاختبارات الروحيّة الكبيرة ونزعات الإنسان العظمى، حتّى تُستخدم لتقدّم أكبر عدد من البشر، ولتقدّم الجنس البشريّ كلّه»[٤].

ويمكن القول إنّ الإنسان أو الجماعة البشريّة، من حيث تميّزها عن الجماعة الأخرى بواسطة الثقافة، فإنّها تبث هذا التميّز عبر نماذج من السلوك والشعور ذي أبعاد ثلاثة:

- البعد الأوّل يعيّن علاقة الإنسان بالطبيعة من حيث طريقته في الزراعة والأدوات المنزليّة وغيرها والثياب والطبخ والمأكل...

(٤) المجمع المسكونيّ الفاتيكانيّ الثاني، الوثائق المجمعيّة، دستور راعويّ في الكنيسة وعالم اليوم، رقم ٢/٥٣.

- البعد الثاني يحدّد علاقة الإنسان بالمجتمع عبر وضع القوانين والشرائع والعادات والتقاليد وأنظمة المعرفة المحسوسة وقواعد المبادلات وأنظمة القرابة والزواج...
- البعد الثالث يوجّه الإنسان نحو المتعالي، أي نحو النتاج الفكريّ والفلسفة والفنون والآداب والمعارف والدين واللغة.

إنّ هذه الأبعاد كلّها تؤلّف ما نسمّيه التراث المتشكّل في مختلف المؤسّسات الثقافيّة، وينتمي الإنسان إليه انتماءً راسخًا عبر التربية، وتتكوّن لديه إذ ذاك الهويّة، أي ذلك الإدراك أو ذلك الوعي بالانتماء إلى التراث الذي يغذّي حياته وذاكرته. وإذا ما عدنا إلى علم الأنتروبولوجيا، لوجدنا أنّه يشدّد على ثلاثة عناصر ملازمة للثقافة: **الذاكرة** التي تحفظ الثقافة، **والرموز** والأشكال المحسوسة التي تعبّر عن مكونات تلك الثقافة، وأخيرًا عنصر **الاتّصال والتواصل** الذي يلازم الثقافة، بحيث إنّها تموت إن لم يُنقَل مضمونها من جيل إلى آخر.

وماذا عن الحوار؟

تتمّ مقارنة الثقافة بالفرد البشريّ: فكما أنّ هذا الفرد يتحقّق عبر الانفتاح على الآخر وحتّى عبر التضحية بذاته من أجل الآخر، فالثقافات وهي من صنع الإنسان ولخدمته، لا بدّ لها أن تتشكّل وتنمو عبر الحوار والشركة، على أساس الوحدة العضويّة والأساسيّة للعائلة البشريّة. وبما أنّ الثقافات هي تشكيلات وتعابير تاريخيّة متنوّعة للجنس البشريّ الواحد، فإنّها تجد في الحوار حفاظًا على خصوصيّاتها، وتجد في التفاهم والشركة في ما بينها حماية لها من الذوبان. والحوار العميق بين الفرقاء هو نقيض الاختزال والقهر والتماهي، بل إنّه يبرز الإقرار بغنى التنوّع ويُهيِّئ الفرقاء المتحاورين للقبول المتبادل.

قواعد الحوار بين الثقافات

إنّ الثقافة الحيّة هي في تطوّر واتّصال مستمرّين بالثقافات

والحضارات الأُخَر. لذلك لا نفتّش عن قواعد الحوار بين الثقافات خارج الثقافات بل في داخلها، وإذا كانت الثقافة في تطوّر مستمرّ فهي تحقّق ذلك إمّا انطلاقًا من ذاتها وإمّا من لقاء الثقافات الأُخَر.

فمن ناحية أولى، الثقافة تمتلك طاقة ذاتيّة تُتيح لها بأن تنظِّم مجمل العناصر الكامنة فيها بشكل متناسق ومترابط، ولذلك يقول الاختصاصيّون إنّ الثقافة تعي ذاتها. ومن ناحية ثانية، إنّ الثقافة هي في حالة تطوّر مستمرّ تحت تأثير عوامل خارجيّة، عندما تلتقي الحضارات والثقافات الأُخَر، أفي إطار «صدمة» بفعل لقائها حضارةً أخرى كان ذلك، أم في إطار تلاقح بطيء. في الواقع يستحيل على المرء اليوم ألّا يلتقي حضارات أُخَر إمّا عبر أسفاره ومعارفه الإثنيّة والمبادلات، وإمّا عبر وسائل الإعلام.

ومن قواعد الحوار الناجح بين الحضارات هو الاعتراف بالآخر فاعلًا مكتملًا، بحيث لا يكون اختلافه سببًا للاعتقاد أنّه ناقص، إذ هو مختلف في الملبس والمأكل أو اللغة أو العقيدة. والاعتراف باكتمال كلّ واحد من الفرقاء هو شرط لإثبات ذاتيّة كلّ واحد منهم والاعتراف الصادق بشرعيّة الاختلاف ضروريّ لتثبيت شرعيّة خصوصيّة كلّ واحد من الفرقاء.

والحوار الحقيقيّ يقتضي ثانيًا بأن يحاول كلّ فريق فهم الآخر بعد الاعتراف بشرعيّة اختلافه. والسعي لفهم الآخر خطوة لا بديل عنها لأنّها الطريق الضروريّ لبناء المشروع المشترك، بحيث إنّ الثقافات تصبح شركة، الواحدة شريكة الأخرى بالإرادة، عوض أن تكون كيانات متجاورة بالمصادفة. والواقع أنّ هذه الإرادة لا تأتي مباشرة من الحضارات أو الثقافات التي هي كيانات شكليّة، بل من الممثّلين لها أو من أبنائها الذين هم مدعوّون إلى ذلك الحوار.

ومن شروط الحوار بين الحضارات، هو أن يتخلّى الممثّلون عنها عن موقف النسبويّة الثقافيّة (Relativisme culturel)[(٥)] التي تقول بأنّ القِيَم

---

(٥) في موضوع النسبويّة الثقافيّة، راجع سليم عبو، الثقافات وحقوق الإنسان، ترجمة سليم دكّاش، دار الإضافة، ص ١٢٠-١٢١.

الإنسانيّة لا تستطيع أن تدّعي الشموليّة، بل إنّها تتلوّن ويختلف بعضها عن الآخر بحسب الأبعاد الثقافيّة التي تحتويها، ولقد لجأ بعضهم إلى تطبيق النسبويّة الثقافيّة هذه على تفسير حقوق الإنسان، بحيث إنّ هذه الحقوق يتمّ إدراكها وفهمها في ضوء التقاليد الثقافيّة والإثنيّة والدينيّة الخاصّة بكلّ شعب أو مجموعة. وبكلام آخر، فإنّ حقوق الإنسان لا تتمتّع بأيّ قيمة شموليّة، بل إنّها تختلف بين ثقافة وأخرى. وإذا تمّ قبول هذا المبدأ، فإنّ نظريّة هانتنغتون في تقسيم العالم إلى سبع حضارات تكون مقبولة(٦)، وتصبح النسبويّة تهديدًا وخطرًا على القانون الدوليّ الذي تمّ وضعه بفعل جهود شاقّة عبر عشرات السنين. والنسبويّة الثقافيّة بصفتها نظريّة تختلف عن مبادئ حقوق الإنسان الخاصّة بالثقافة وبالتنوّع الثقافيّ وعدم المساس به، وهي مبادئ تتضمّن جدولًا واسعًا من المفاهيم، مثل الحقّ في المشاركة في ثقافة معيّنة والانتماء إليها، والحقّ في الاستمتاع بالفنون الثقافيّة، والحفاظ على المخزون الثقافيّ والدفاع عنه ونشره، والمحافظة على التراث الثقافيّ، حرّيّة العمل الثقافيّ الخلّاق، وحماية الأشخاص الذين ينتمون إلى أقلّيّات إثنيّة - دينيّة أو لغويّة، وحرّيّة الاجتماع والتنظيم، وحرّيّة الفكر وحرّيّة الرأي والتعبير، وعدم التفرقة والتمييز بسبب الانتماء الثقافيّ أو الإثنيّ.

إنّ شروط الحوار تقتضي التخلّي عن تصنيف البشر في ثنائيّات مبسّطة من نوع الأخيار والأشرار، والمتحضّرين والمتخلّفين، وذلك التصنيف كثيرًا ما يستعمل في الخطاب السياسيّ، وهو يرتدّ بصورة أو بأخرى ويشكل سلبيّ على العلاقات بين الثقافات. وعبر هذا الخطاب، تُطرح مسألة أساسيّة في موضوع الحوار بين الثقافات: لا شكّ في أنّ

---

(٦) راجع هذه النظريّة في كتاب صموئيل هانتنغتون، صراع الحضارات، الجزء الأوّل، الفصل الثاني، ص ٤٠-٥٦. الطبعة التي عدنا إليها هي الأصل الإنكليزيّ: *The Clash of civilizations and the remaking of world order*, Touchstone Publishers, 1997, New York, 368 pages.

الثقافات، ومنها الثقافة الأوروبيّة الذاتيّة، تشدّد على شموليّة بعض القِيَم الراقية الرائدة. إلّا أنّ هذا التشديد على القِيَم لا يتماهى والسياسات التي تصنعها المصالح، فلا يكون وزن القِيَم، مثل الأخوّة والعدالة، إلّا قليلًا وسطحيًّا، حتّى إنّ القِيَم نفسها يستخدمها الخطاب السياسيّ وممارساته للوصول إلى مآربه. وفي هذا الإطار، فإنّ التخلّي عن الثنائيّات المبسّطة يقود حكمًا إلى التخلّي عن تهديد آخر للحوار، يتمثّل في الادّعاء بأنّ حضارة معيّنة تتفوّق على حضارة أخرى وذلك باسم الإثنومركزيّة. فعندما يقول المفكّر الإيطاليّ، أومبرتو إيكو، إنّ الغرب وحده ابتدع الأنتروبولوجيا الثقافيّة إقرارًا بوجود معقوليّات عدّة في الثقافة، وإنّ الأنتروبولوجيا الثقافيّة هي التي تعلّمنا أنّ كلّ مقارنة بين الحضارات لا تكون جائزة إلّا إذا وقع الاتّفاق مسبقًا على ضوابطها، فإنّ ذلك يعني أنّ على الغرب أن يتخلّى عن مركزيّته، وأن يترك المجال للحضارات والثقافات المحلّيّة بأن تعبّر عن ذاتها، وأن تشارك في تشكّل قِيَم مشتركة هي الحضارة العالميّة بالمعنى الجامع. والواقع أنّه لا بدّ من الأخذ بعين الاعتبار بالحقيقة التالية: لا يمكن القول إنّ الحضارة اليوم هي حضارة التكنولوجيا التي غذت الأسواق غربًا وشرقًا، بل إنّ هذه الحضارة أفرزت الوسيلة والأداة التي تستطيع العقائد والأفكار والاقتناعات الدفينة أن تستخدمها في سبيل تحقيق أهدافها.

وربّ قائل: إنّ قواعد الحوار هذه تخفي في الواقع الأزمة التي تعيشها الحضارات الواحدة حيال الأخرى، وإنّ الدعوة إلى حوار الحضارات ليست سوى الوجه الآخر لواقع العلاقة بين الحضارات التي هي في حالة نزاع وصراع. إنّ من أشدّ القائلين بهذا المفكّر الأميركيّ صموئيل هانتنغتون.

هانتنغتون وصراع الحضارات

ينطلق مفهوم «صراع الحضارات» من مبدأ عامّ سابق لهذا المفكّر الأميركيّ، يقول بأنّ الثقافة ليست بالضرورة جسرًا للتواصل بين الناس،

بل هي جدار وسدّ فاصل وحدود قاطعة بين الناس، دخلت ذاتيّة المجتمعات، وقد برز ذلك في زمن العولمة وظهر جليًّا في الاختلافات الجذريّة التي تفرّق بين مختلف الحضارات. أمّا صموئيل هانتنغتون، الأستاذ في علم السياسية في جامعة هارفرد الأميركيّة، فإنّه أثار عاصفة كبيرة وجدلًا واسعًا عندما بشّر بأنّ زمن ما بعد الحرب الباردة سيكون زمن الحرب بين الثقافات، وعندما أسّس لهذه المقولة عبر نظريّة فلسفيّة سياسيّة لها حججها ووقائعها، في ذلك الكتاب الذي لم يجد له عنوانًا سوى التالي: **صراع الحضارات**(٧).

يعتبر المؤلّف في هذا الكتاب أنّ المواجهة الإيديولوجيّة لزمن الحرب الباردة ستتحوّل إلى نزاعات شديدة الخطورة. وذاك لأنّ الحدود بين الثقافات والأديان والإثنيّات هي في الواقع خطوط تماس ومواجهة بينها. فالأديان، على سبيل المثل، التي تشكّل نواة كلّ من الحضارات السبع (التي ميّزها هانتنغتون)، وهي حضارات كونيّة، هي أشدّ قوّة وظلاميّة من الإيديولوجيّات القديمة التي تمثّلت بالماركسيّة والاشتراكيّة وغيرها من الإيديولوجيّات. ويقول هانتنغتون إنّ سقوط الشيوعيّة أزال من طريق الغرب ومن وجه الإسلام عدوًّا مشتركًا لهما، بحيث أصبح كلّ فريق في مواجهة الآخر، وصار الغرب خطرًا على الإسلام والعكس صحيح. فالغرب (وهو يتشكّل من أميركا وأوروبّا، باستثناء العالم الأرثوذكسيّ) عليه أن يحارب العالم الإسلاميّ في مرحلة أولى، ثمّ ينتقل إلى محاربة الحضارة الكونفوشيّة في مرحلة ثانية. والقضيّة ليست قضيّة محاربة بعض المجموعات الأصوليّة الأقلّيّة، بل إنّ المواجهة هي مع الحضارة الأخرى وما تمثّله من مشروع دينيّ سياسيّ مختلف جذريًّا عن حضارة الغرب، لأنّ ذلك المشروع يعتبر نفسه متفوّقًا بالثقافة ومختلف رمزيّاتها ومؤسّساتها، في حين أنّه يقرّ بضعفه على الصعيد التكنولوجيّ أو على مستوى الوسائل المادّيّة التي تُتيح له السيطرة التامّة. ويقول هانتنغتون إنّ مشكلة الإسلام

---

(٧) يمكن ترجمة العنوان *The clash of civilizations* بـ صدام الحضارات.

ليست مؤسّسة المخابرات الأميركيّة أو وزارة الدفاع، بل مشكلته هي مع الغرب بصفته حضارة أو مشروعًا حضاريًّا يقتنع المنادون به بشموليّته الكونيّة، ويعتقدون أنّ قدراتهم التكنولوجيّة تفرض عليهم، بما هي إفراز لقدرة العقل البشريّ، أن يعملوا على نشره ونشر الثقافة التي هي نواته، في مختلف أصقاع الأرض. إنّ ما حدث في أفغانستان من حروب ضدّ القوّات الروسيّة وما تبعه من انتصارٍ عليها، بفعل مقاومة المجاهدين وكذلك بتمويل الأميركيّين ودعمهم، اعتبره الإسلام انتصارًا له، في الوقت الذي رأى فيه الغرب سيطرةً للإيديولوجيّة الليبراليّة على الشيوعيّة. والواقع أنّ هذه الحرب، بدل أن تصمت مدافعها، استمرّت لكن هذه المرّة بين حلفاء الأمس، وإن بصورة غير معلنة، ولم يكن تدمير برجَي التجارة العالميّة سوى مرحلة من مراحلها.

إنّ نظريّة هانتنغتون، عبر المقولة التحليليّة هذه، لم تتناول في الواقع قضيّة المواجهة بين الحضارات، بل إنّها استهدفت وإن بصورة غير مباشرة ما نادى به زميله المفكّر فرنسيس فوكوياما في كتابه نهاية التاريخ[٨]، الذي أعلن، مع سقوط الشيوعيّة، نهاية تاريخ الصراعات بين الإيديولوجيّات وانتصار الرأسماليّة الغربيّة، أفقًا تدخل في مختلف طيّاته البشريّة كلّها. فالإعلان عن ذلك الانتصار، يقول هانتنغتون، هو ضربٌ من ضروب الكبرياء ليس إلّا، ومن الخطأ الاعتقاد أنّ انتصار الرأسماليّة على الشيوعيّة، نظامًا وإيديولوجيا، يفتح الباب أمام حضارات مثل الإسلام والصين والهند وأميركا الجنوبيّة اللاتينيّة للانضواء جميعها إلى لواء الليبراليّة ونظامها، ويؤدّي كذلك إلى إزالة الخيارات الأخرى من الحسبان. ومن الخطأ كذلك القول إنّ دفاع الغرب عن مصالحه هو دفاع عن مصالح الشعوب والحضارات الأخرى، في حين أنّ هذه الحضارات ترى في قناعات الغرب التي يعتبرها شموليّة قناعات ذات طابع إمبرياليّ

(٨) راجع Francis Fukuyama, *La Fin de l'Histoire et le Premier Homme*, Flammarion, 1992, 456 pages.

توسّعيّ على حساب الشعوب. ولذلك، فإنّ هذه الشعوب ترى في العولمة الليبراليّة التي توسّعت في نهاية القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين مشروع سيطرة على العالم يؤمّن مصالح الغرب قبل أيّ أمر آخر.

ويقدّم هانتنغتون نموذجًا عن المأزق السياسيّ والفكريّ الذي يتعرّض له الغرب، إذ إنّه يؤكّد المبادئ الإنسانيّة الشموليّة كالديموقراطيّة وحقوق الإنسان، في حين أنّ الممارسة تُظهر أنّ الغرب لا يرى ديموقراطيّة في أن يصل إلى الحكم نظام أصوليّ بفعل الانتخاب المباشر، وأنّ هذه المبادئ الشموليّة ترفضها بعض الأنظمة التي تتعارض إيديولوجيّاتها معها، من دون أن يحرّك الغرب ساكنًا.

أمام الواقع الصداميّ هذا بين الحضارات، يدعو هانتنغتون الغرب، وأميركا على وجه الخصوص، إلى الامتناع عن فرض سيطرة فكرته ومشروعه الحضاريّ على العالم كلّه، وإلى نسيان مقولة القرية الشموليّة، وإلى حذف فكرة التدخّل في بعض البلدان بوازع إنسانيّ. ويجد هانتنغتون في اعتقاد الغرب أنّ لحضارته العالميّة رسالة، ثلاثة عيوب: الأوّل بأنّه خاطئ، الثاني بأنّه غير أخلاقيّ، والثالث بأنّ التدخّل في شؤون الحضارات الأخرى هو مصدر عدم استقرار. ويطوّر هانتنغتون تفكيره في هذا المجال فيشير إلى أنّ الصراع بين الإسلام والغرب ربّما لم يكن لصالح الأخير، وربّما أدّى إلى زواله في حال لم يتكفئ على نفسه منذ الآن، فقوّته الاقتصاديّة ليست على ما يرام، والنزعات الانفعاليّة الثقافيّة في داخله هي مصدر وهن وقلاقل، وبعض النظريّات الفلسفيّة الغربيّة لا ترى في مشروعه الحضاريّ سوى نتيجة جرائمه المتنوّعة، وبالتالي فإنّ حربه على الآخرين هي حرب حضارة آفلة.

إلّا أنّ القضيّة، وهذه ملاحظة مبدئيّة على أفكار هانتنغتون، ليست قضيّة حضارة أو ثقافة آفلة أو ثقافة طالعة شمسها، بل إنّ القضيّة هي مكانة الحضارة أو الثقافة في عالم اليوم، مهما كانت تلك الثقافة. فالثقافة تعطي

الفرد الذي ينتمي إليها حقوقًا، لكن لا حقّ تعطيه الثقافةُ فردًا من أفرادها لتبرير أيّ عملٍ يقود إلى انتهاك حرّيّة الآخرين وتهديد حياتهم. وأيّ حقٍّ تعطيه الثقافة باسم النسبويّة الثقافيّة، إنّما يرتدّ على صاحبه إذا اعتدى على حرّيّة الآخر وحقوقه، لأنّ ذاك يعطي المجال للآخر للأخذ بالثأر. والواقع أنّ الممارسات ذات الطابع الثقافيّ، في التقاليد الأشدّ رسوخًا، تخضع للحدود والمراقبة. فلا ثقافة تستطيع اليوم تبرير الحقّ في ممارسة استعباد الآخرين، حتّى ولو قامت تلك الثقافة بممارسة ذاك في السابق. فهذه الممارسة تخجل منها مختلف الثقافات، وهي لطخة عار في تاريخها ولا تعتبرها بالتالي من إرثها الإيجابيّ. وإذا ما اعتبرنا أنّ لا ثقافة تقبل بالتعذيب والقتل المجّانيّ وجريمة القتل الجماعيّ، فإنّ ذلك يقودنا إلى القول بأنّ قواسم مشتركة تجمع اليوم بين مختلف الحضارات، وأنّ موضوع الصدام بين الحضارات لا أساس فلسفيًّا عقلانيًّا له.

نقد أفكار هانتنغتون

وأفكار هانتنغتون هي موضع انتقاد العديد من المفكّرين عبر الاعتراضات التالية:

- إنّ الثقافات ليست كيانات مغلقة، وهي في حالة حوار مستمرّ، لا في حالة تصادم حتّى وإن كانت أحيانًا في حالة مواجهة، وذلك من مقوّمات الحوار. وكذلك هي ليست كيانات جامدة حتّى تدخل في صدام مميت، بل إنّها في حالة تفاعل وتبادل.
- إنّ الثقافات وبالتالي الحضارات ليست بنى فاعلة، لها تنظيماتها الظاهرة وصاحبة القرار لكي تحلّ مكان الدول، أو لكي تتجاوز وجود الجماعات البشريّة التي لها حقّ الكلام والفصل والتعبير عن آرائها. فالحضارة، وهذا هو الواقع، ليس لها موقفٌ محدّد وفاعلٌ على الساحة السياسيّة الدوليّة التي لا تعترف إلّا بالدول وحكوماتها وعلى الأرجح بالمنظّمات غير الحكوميّة، فالقول بأنّ الحضارات هي قوى تتصادم أو تتحاور هو قول لا أساس له بوجه متين.

- إنّ فكرة تقسيم العالم إلى حضارات كبرى ينقضها أيضًا الواقع الاجتماعيّ الاقتصاديّ المحسوس، إذ إنّ الصراع، في حال كان هناك صراع، ليس بين غرب وإسلام بقدر ما هو بين «العالم الواحد» المؤلّف من كيانات ومجموعات إقليميّة ودول مختلفة، والعديد من الذين حلّ عليهم الفقر وانتُزع منهم القرار السياسيّ ورزحوا تحت عبء التخلّف. فالعوالم التي تعتبر واحدة في الظاهر وأطلق عليها هانتنغتون اسم الحضارات تخترقها كلّها اختلافات مهمّة، بالرغم من الوحدة العاطفيّة التي تجمع بين الأفراد في بعض الأحيان.

- إنّ «حرب الحضارات» كما صوّرها هانتنغتون هي ذات بعدٌ سياسيّ، وبالتالي ليست سوى قناع لتغطية الصراع الإستراتيجيّ على مصادر الطاقة، ولرسم الحدود الإستراتيجيّة لمراكز الثقل في بداية هذا القرن، كما حدث في منطقة البلقان حيث تمّ منع تمدّد النفوذ الروسيّ إلى البحر الأبيض المتوسّط، وحيث تمدّد الغرب الأوروبّيّ صوب الشرق عندما ضمّ إليه بعض بلدان المعسكر الشرقيّ سابقًا. وفي أفغانستان، انتهز الغرب فرصة ضرب الإرهاب المدن الأميركيّة للحلول مباشرة في جمهوريّات آسيا الوسطى.

- وتصطدم نظريّة هانتنغتون بواقع الحضارات والثقافات التي تتفاعل الواحدة مع الأخرى، وتأخذ منها ما تعتبره مكسبًا لها، مثل رفع معدّل الأعمار من ٤٢ سنة في العصر الوسيط إلى ٨٠ سنة في العصر الحديث. وهذا التفاعل هو الذي أدّى بالحضارات المحلّيّة إلى ملاءمة نظامها الثقافيّ والقيميّ مع الأفق الكونيّ الشموليّ، حيث إنّ لا مجموعة تستطيع أن تعيش خارج هذا الأفق، ولا وجود، في الواقع وعلى وجه الحقيقة، لصراع بين الحضارات أو حتّى لحوار في ما بينها، لأنّه لا هيئة مؤهّلة لأن تقضي بما يؤخذ وما يُترك. فما يحدث هو تلقائيّ وطبيعيّ بين الحضارات، ولا من حضارة تستطيع أن تعلو الأخرى، لأنّ كلّ واحدة مدينةٌ للأخرى بأمر من الأمور.

الدين عنصر إلهام وديمومة، لا عنصر تفريق

ومن الأمور التي يشدِّد عليها هانتنغتون، ولا بدّ من مناقشتها، هو أنّ النواة الأساسيّة في كلّ حضارة تتشكّل ممّا رأيناه في عرضنا لمفهوم الثقافة من العلاقة الأصيلة بالمتعالي (Transcendant)، وفي صلب هذا المتعالي يبرز الدين عنصرًا مكوّنًا للذات، وهو الذي يميّزها كينونيًّا عن الذات الأخرى. وهذا العنصر هو الذي يؤدّي إلى نزاع مع الآخر، لأنّ من شأنه أن يعلن عن ذاته بأنّه شموليّ ووحده يعطي معنى الحياة، وبالتالي فإنّه يرمي إلى فرض ذاته على الآخرين.

ردًّا على هذه المقولة، لا بدّ من القول إنّ الأديان هي جزء من الثقافات، وإن كان ذلك الجزء له مكانته وخصوصيّته ولم يرتبط دومًا بثقافة معيّنة، وهو في غالب الأمر، بشكل مباشرٍ أو غير مباشر، مصدر إلهام للثقافة ومنبع ديمومتها. تستطيع الأديان أن تقوم بدورٍ سلبيٍّ، سلبيّ جدًّا، عندما تصبح أداة للعنف القاتل في يد المجموعات الأصوليّة، أدينيّة كانت أم قوميّة، وكذلك، عندما تدّعي أنّ في يدها النموذج السياسيّ لإدارة المجتمعات. وتستطيع الأديان أن تقوم بدورٍ إيجابيّ عندما تعود إلى حصر دورها بمهمّتها الأولى، أي جمع الناس الواحد إلى الآخر وجمع كلّ شيء مع مبدأ كلّ شيء، أي أن يكون الدين المرجع الأخير والأسمى الذي يعلو كلّ التنوّعات البشريّة ويصهرها في مصير واحد. إذ ذاك يقوم الدين بتحرير الإنسان من الحتميّة الملازمة لكونه حيوانًا عاملًا، ويقول له صراحة إنّه أكثر من إنسان مستهلك، وإنّه أكثر من مواطن مدنيّة خاصّة وأكثر من عضو لقوميّة معيّنة. الدين يؤكّد أنّ عظمة الإنسان هي في تجاوزيّته وتعاليه وارتباطه بالله، وبالتالي فإنّ أيّ إنسان هو قريب الإنسان الآخر. وفي حالة المسيحيّة، فإنّ الشموليّة التي تدعو إليها ليست شموليّة قائمة على القهر والسيطرة والغلبة، بل إنّها شموليّة تقوم على الاعتراف بأنّ البشر جميعًا هم إخوة ومتساوون في يسوع المسيح، وأنّ المسيحيّة هي على هذا المستوى دعوة عالميّة ترفض خنق الإنسان في إطار ضيّق،

وكذلك فهي تدين روح بابل، روح التكنولوجيا العصريّة التي ترمي إلى تعليم البشر لغة واحدة، في حين أنّ الله بالروح القدس، جمعهم من لغات مختلفة في إطار واحد. الدين يدعو بالتالي إلى الحوار والتواصل بين مجتمعات مختلفة، تعرف العناصر التي تميّزها عن الآخرين، وهي اختلافات تميّز ولا تفرّق[٩].

مثل الترجمة كأداة حواريّة فاعلة

وإذا كان لا بدّ من المحافظة على مقولة الحوار، وإذا كان الوصول إلى الحوار يفترض البحث عن قاعدة مشتركة وولادة رؤية جديدة للآخر، فإنّ مسألة التمكّن من أكثر من لغة، والعبور من لغة إلى أخرى، لن تكون سوى الأداة الفضلى والضروريّة لتفعيل ذلك الحوار، وكذلك التعبير القويّ عن ذلك التفاعل. وفي هذا السياق، لا بدّ من الإشارة إلى أنّ تعدّد الكلمات واللغات التي يتقنها فرد من الأفراد، وهذا ما من خصوصيّات الواقع اللبنانيّ، لا يلغي الانتماء أو الهويّة، بل إنّه يوسّع الآفاق العلميّة والثقافيّة. وكذلك فإنّ الدخول في مجتمع دوليّ يزداد انفتاحًا على الفوارق والخصوصيّات واعترافًا بها يفرض على المجتمعات الحيّة التحصّن بالرأسمال اللغويّ المتنوّع، فتعطي نفسها المقوّمات الضروريّة للنجاح في عالمٍ قائم على التبادل في ميادين شتّى. وفي هذا الإطار يدلّ مفهوم الترجمة من لغة إلى أخرى على انفتاحيّة الثقافات، حيث إنّ التاريخ علّم الشعوب، عبر حقبة طويلة امتدّت منذ القرون البعيدة، أنّه في الانغلاق على الذات خطر على الثقافات بأن يصيبها العقم، وبالتالي تسير على طريق الهلاك فالموت البطيء، وهذا ما حدث ويحدث. فالترجمة ليست مجرّد نقل وتحويل من لغة إلى أخرى، بل إنّها عمل علميّ يقضي بإعادة الصياغة وإعادة تقديم لعملٍ معيّن في سجلّ لغويّ ثقافيّ آخر، ممّا يؤثّر

---

(٩) بعض هذه الأفكار تمّ اقتباسها من مقال Paul Valadier, «La mondialisation et les cultures», in *Etudes*, novembre 2001, p. 510.

حكمًا في تلك الثقافة، ويفرض عليها إعادة النظر في مفاهيمها ومصطلحاتها وتعابيرها. فعندما تعبر لغة معيّنة في غربال الترجمة، تكتسب طاقات وشحنات معنويّة إضافيّة جديدة، ذات بعد دلاليّ واضح، وتزداد قوّة وحضورًا وثقة بذاتها، وقدرة على الانتشار والتفاعل.

والحديث عن «حوار الحضارات» عبر نموذج الترجمة يفتح باب الحديث، وإن سريعًا، عن موقع الفرنكوفونيّة أو الإطار اللغويّ الفرنسيّ في هذا الحوار. يقول الدكتور بطرس بطرس غالي في هذا المجال عن ذهنيّة الفرنكوفونيّة التي تجمع أكثر من خمسين بلدًا في إطارها: «إنّ الفرنكوفونيّة كانت المدخل إلى تثبيت التعدّديّة اللغويّة والثقافيّة، وهذه التعدّديّة كانت مفهومًا مجرّدًا، إلّا أنّها اليوم، وبفضل اجتماع البلدان الناطقة بالفرنسيّة، أصبحت سياسةً تدعو إلى التنوّع الثقافيّ في إطار صراع لا من أجل إلغاء الآخر، بل من أجل الاعتراف به مغايرًا. والنظر إلى الفرنكوفونيّة لم يعد نظرًا إلى نوع من الاستثناء، أو من الملجأ، أو من الخصوصيّة لصياغة تفكير أحاديّ جامع بلغة معيّنة، بل إنّه نظر إلى إطار يتكامل فيه كلّ واحد من الفرقاء، بما لديه من خصوصيّات تتغذّى من اللغة الفرنسيّة وتغذّي بدورها اللغة الفرنسيّة»[١٠].

خاتمة

إنّ ما نستطيع استخراجه من «حوار الحضارات» في سنته العالميّة، وما يتخلّلها من مناقشات ومداخلات، هو التالي على الصعيدين العالميّ واللبنانيّ:

أوّلًا: إنّ «حوار الحضارات» هو حوار بين أبنائها وبين الآخرين من ممثّلي الحضارات الأخرى، لا فقط بين الحضارات نفسها التي لا حياة

(١٠) راجع Patrick Kéchichian et Josyane Savigneau, *Le Monde, Spécial Francophonie*, 26 octobre 2001, p. 3.

لها من دون الذين يرتبطون بها ويرون فيها معنى لحياتهم. وحوار الحضارات يقتضي أيضًا أن يتحاور ممثّلو كلّ حضارة في ما بينهم، حول حالة حضارتهم، لا بل حول القيَم والعادات والتقاليد الموروثة، والأذواق وطرق العيش والاقتناعات والعقائد الدينيّة، وحول علاقة حضارتهم بالحضارات الأخرى، ومدى اشتراك تلك الحضارة في تكوين قواسم مشتركة مع الآخرين.

ثانيًا: إنّ «حوار الحضارات» أصبح ضروريًّا مع بروز العولمة وسقوط الحواجز بين الدول والمجتمعات ومع تزخيم التبادل، لا على صعيد تجارة السلع وحسب، بل على صعيد تبادل المعلومات والمعارف وما يتبع ذلك من تفاعل وتأثير متبادل، وكذلك تأثير مراكز القوى المؤثّرة على المراكز الأخرى الأقلّ قوّة. وأمام اشتداد مدّ العولمة، من الطبيعيّ أن يكون ردّ فعل بعض الحضارات ردّ فعل عنيف لحماية نفسها، إذ يزداد التعلّق بكلّ الرموز والقيَم الأخلاقيّة والاجتماعيّة للمحافظة على نقاوة الجماعة من الخطر المهدِّد الخارجيّ، فيلجأ الأفراد والجماعات إلى تلك الرموز، وكذلك الدول والتكتّلات، لإثبات خصوصيّاتها والدفاع عن مكوّنات هويّتها وإيضاح سيرورتها.

ثالثًا: إنّ لبنان عاش ويعيش هذه السيرورة، سيرورة التحاور مع ذاته وفي داخله[11]، وهو في صلب هذه السيرورة منذ نشأته، وكأنّ هذه السيرورة هي جزء من هويّته وكيانه وحتّى من مقوّمات الدولة التي نشأت قبل الاستقلال وبعده. وهذا التحاور هو مع ذاته المتنوّعة. وهو تحاور الذات مع مختلف العناصر الثقافيّة التي تشتمل عليها، وهو تحاور مع محيطه العربيّ المباشر ومع العالم. وهذا التحاور هو في الحقيقة مجازفة لأنّه يمكن أن يؤثّر في وضعيّة كلّ عنصر من عناصر الذات الجامحة فيبدّله ويغيّره. والتحاور لا يرمي إلى تحسين المواقع أو اقتناص المكاسب

---

(١١) التعبير من وزير الثقافة اللبنانيّ، الدكتور غسّان سلامة في محاضرة ألقاها في مؤتمر «إحياء تراث جبل عامل»، راجع جريدة السفير في ٢٠٠١/٦/٥.

الإضافيّة، بل إنّه جهاد عميق مع الذات كي نجعلها ترضى بإمكانيّة التحوّل من خلال التفاعل مع الآخر، عوضًا عن الاكتفاء بموقع المجاورة.

يقول الرئيس الراحل شارل حلو: «إنّ الثقافة لا حدود لها ولا شهادات ولا امتحانات. الثقافة هي نظام عيش على قدر كبير من الرقيّ والتواصل مع الآخر. إدّعاء الثقافة هو غير الثقافة الحيّة التي يعيشها الإنسان في يوميّاته العاديّة البعيدة عن المظاهر والخداع والكبرياء»[١٢].

هذه الكلمة هي مشروع عمل لما بعد سنة «حوار الحضارات».

---

(١٢) حوار مع الرئيس شارل حلو في مجلّة مناطق اللبنانيّة، العدد الأوّل، شتاء ٢٠٠١.

العالم العربيّ ومخاض التاريخ

باسم الراعي*

العالَم العربيّ يَحترق ويتصارع ويتخبّط، لكن لا ككلّ المرّات. وُجود هذا العالم مُهدّد، وهذه المرّة مُهدّد بسبب تاريخه. هو في صراع مَع تاريخه، لا بل هو يقاتل تاريخه ويقاتل العالم بسبب تاريخه. هذا الصراع هو في الحقيقة مخاض. والكلمة «مخاض» استعملتها رسالة للبطاركة الشرقيّين لتعبّر عمّا يدور في العالم العربيّ: «يُعاني العالم العربيّ (تقول الرسالة)... من مخاض حضاريّ عميق. فهو عالَم يبحث عن ذاته، وعن صيغة لوجوده، وعن موقع له في عالم اليوم يستطيع من خلاله أن يكون عنصرًا إيجابيًّا في صنع الحضارة الإنسانيّة... انطلاقًا من أصالة هويّته وفرادة تراثه... يجري هذا البحث وسط تحوّلات... وصعوبات جمّة... ويشعر... بأنّ العالم ينظر إليه من خلال قوالب لا يتعرّف على نفسه فيها، وهذا ينعكس على موقفه هو من العالم، وعلى نظرته إليه، فينشأ بين الطرفين توتّر يَصعُب أحيانًا التحكّم بآليّته السلبيّة»[1].

(*) مجاز بالفلسفة من الجامعة اللبنانيّة؛ مجاز بعلم اللاهوت من جامعة الروح القدس، الكسليك (لبنان).

(1) مجلس بطاركة الشرق الكاثوليك: الحضور المسيحيّ في الشرق، عيد الفصح ١٩٩٢، ف ١٠. المقصود بمقولة «العالم العربيّ» هو العالم الإسلاميّ. و«العالم»، كلمة يراد بها المدى الحيويّ لتفاعل الإنسان مع ذاته ومع التاريخ. (راجع، ف ٩).

كلمات هذه الرسالة تكشف عن وجود أزمة يعيشها العالم العربيّ تدور على محورين جوهريّين: الأوّل بحث عن الذات، والثاني محاولة انوجاد في عالم اليوم (أو مشروع انوجاد)[٢]، والحقيقة أنّ هناك جَدَليّة بين الذات والانوجاد. لأنّ الانوجاد هو تعبير الذات عن ذاتها كقرار وجود. لكن بين الذات والانوجاد هناك حركة التاريخ: وهنا تبرز المشكلة الأصعب، مشكلة الشرق الذي يبحث عن هويّته: فهاتان الحركتان (حركة الذات وحركة الانوجاد) تجعلانه في صراع مع ذاته (أو كيانه). هو إذًا في صراع مع ما يربط الذات بالانوجاد أي التاريخ. كيف يَفهم إذًا العالمُ العربيّ تاريخَه؟ وكيف نفهم أزمته الحاليّة في ضوء تاريخه؟ وهنا تجد هذه المحاولة مبرّرها.

ولكن قبل الشروع في تحليل هذه الجدليّة الأزمة، يدفعنا البحث إلى توضيح كلمة «تاريخ». ففي الألمانيّة كلمتان تفسّران دلالة «تاريخ» كمصطلح: Historiche وGeschichte. الكلمة الأولى تُترجم بتاريخ للدلالة على ما حدث في الماضي والذي هو قابل للتدوين؛ والكلمة الثانية تدلّ على معنى حدثٍ في الماضي لا يزال فاعلًا في الحاضر وله دلالاته في المستقبل[٣].

إنّ التحديد الثاني لمصطلح التاريخ هو الذي يهمّنا في هذا البحث، وفي ضوء هذا المعنى سنقرأ الأزمة التي تعاني منها الشخصيّة العربيّة في صراعها الحاليّ. ولتوضيح هذا المعنى بصورة أدقّ يقول إريك فرانك في تحديده كلمة تاريخ: «إنّ الحالة التي يعيشها فرد ما هي نتيجة لما صنعه هو

---

(٢) الكلمة لسارتر: «L'homme est d'abord un projet». Un projet d'être. Cf. SARTRE, J.P.: *L'existentialisme est un humanisme*, coll. «Pensées», Nagel, Paris, 1970, p.p. 22-24. كما يُمكننا القول إنّ الحضارات هي أيضًا مشروع وجود.

(٣) Gibellini, R.: *Panorama de la théologie au XX^{ème} siècle*, Cerf, Paris, 1994, p. 50.

أو آخرون قبله بذاتهم أو بأعمالهم، أو بأفكارهم. وهذه الحالة تتحوّل إلى تصميمات Décisions تاريخيّة يُصبحُ من المستحيل إبطالها، وعندها يصعب على الإنسان التفكير أو العمل أو الكينونة إلّا انطلاقًا من هذا الماضي. فمن هذا كلّه تتكوّن تاريخانيّة Historicité وجوده»(٤).

هذه التاريخانيّة تشكّل إذًا نوعًا من لاوعي جماعيّ وفرديّ يتحكّم بحاضر الإنسان والجماعة ومستقبلهما. فالتاريخ يصبح دافعًا للانوجاد وهو في الوقت نفسه تعبير عن مخزون الذات. لهذا السبب قلنا بالصراع القائم في العالم العربيّ بين الذات والانوجاد. فلهذا الصراع «حدث مؤسّس»، والحدث المؤسّس هو واقعة تاريخيّة، وهنا تكمن أهمّيّة التأريخ.

بالمقابل، كلّما ابتعدنا بالزمن عن الحدث المؤسّس هذا تراكمت تأثيراته، بخاصّة إذا كان الحدث صدمةً للوجدان، ودفعت بهذا اللاوعي إلى التأزّم والتوتّر والانفعال. وهذا ما أوضحته رسالة البطاركة عندما استعملت هذه العبارات: «توتّر يصعب أحيانًا التحكّم بآليّته السلبيّة»(٥).

إنّ التركيز على اللاوعي الجماعيّ معنيّ للتاريخ هو الذي يدفعنا إلى البحث عن هذا الحدث المؤسّس ونتائجه. وفي ظنّنا أنّ الرجوع في التاريخ المعاصر إلى أزمة العالم العربيّ يتوقّف على تاريخ ٣ آيار ١٩٢٤، يوم إلغاء الخلافة الإسلاميّة. من هذا التاريخ سنبدأ وإلى نتائجه سننتهي. فكيف حدث أوّلًا هذا الإلغاء، وما كانت ردود فعل المسلمين؟ وثانيًا، ما هو تأثير هذا الحدث في الفكر الإسلاميّ المعاصر؟

١ - إلغاء الخلافة وردود فعل المسلمين

لم يعش العالم الإسلاميّ شعورَ خيبةِ أمل كالتي شهدها في هذا

---

(٤) Bultman, R.: *Histoire et eschatologie*, coll. «Foi vivante» n° 115, Delachaux et Nestlé, Paris, 1959, p. 10.

(٥) الحضور المسيحيّ في الشرق، المرجع السابق.

القرن. وإذا كنّا اليوم نشعر بالتوتّر الذي يعيشه هذا العالم حدَّ الغليان، فهذا يُبرّر فكرة التاريخ التي انطلقنا منها، فكرةً لاواعية فاعلة ومنفعلة. فأين تكمن فظاعة هذا التاريخ؟

إنّ إلغاء الخلافة، حدث مؤسِّس، وَضَعَ على المحكّ مستقبلَ الإسلام[٦] نظامًا متكاملًا للحياة، ومستقبل المنطقة ووجودها. لكن رُبَّ معترض يقول: كيف نوفّق بين إلغاء الخلافة والأزمة الراهنة؟ فالإسلام قد ترسّخ في دول وجمهوريّات وله مرجعيّاته، وله نفوذه. وأزمة العالم العربيّ أزمة سياسيّة واقتصاديّة، فهناك طغاة ومستضعَفون، وهناك الشرق والغرب في صراع محموم... لكنّنا إذا ما أردنا طرح المشكلة، فما يجب الركونُ إليه أوّلًا هو طريقة فينومنولوجيّة بأن نضع جانبًا المتحوّل في السياسة لندخل عمق المشكلة في الذات، فنستطيع رؤية الواقع من خلال التاريخ الذي يحرّكه. عندها يمكننا أن نتساءل: هل فعلًا تكمن مشكلة الشرق في الاقتصاد وفي السياسة فقط؟

قبل الإجابة عن السؤال والدخول في تحليل التاريخ، لا بدّ لنا أن نترك المسلمين أنفسهم يُعبّرون عمّا ألمّ بهم. فمحمّد الألوسيّ يختصر لنا جهاد الشرق إبّان قرن بما يلي: «مضى على العمل الإسلاميّ الهادف إلى إقامة دولة إسلاميّة يعيش المسلمون في جدود سلطانها وفقًا لأحكام الإسلام وقِيَمه وتعاليمه، أكثر من نصف قرن من الزمان... لقد بدأ هذا إثر إلغاء الخلافة وإزالة دولتها سنة ١٩٢٤ وتحويل العالم الإسلاميّ إلى كيانات متعدّدة بديلة عنها، توزّع المسلمون فيها تنفيذًا لأهداف «المسألة الشرقيّة» التي ظهرت أوّل ما ظهرت في القرن السابع عشر الميلاديّ بقصد القضاء على دولة الخلافة الإسلاميّة، وتفكيك العالم الإسلاميّ واقتسامه مناطقَ نفوذ من قِبَل الدول الأوروبيّة لأسباب ليست استعماريّة (...) فحسب، وإنّما لأسباب أو دوافع تاريخيّة ونفسيّة أيضًا كوّنتها في نفس

---

(٦) لا يُقصد بكلمة «إسلام» الدين الإسلاميّ من الناحية العقائديّة، بل من ناحية عيش الإسلام وتأثيره في المجتمع.

الأوروبيّ هزائمُه أمام المسلمين يوم أن كانت دولتهم قويّة متماسكة. وممّا يجدر ذكرُه هنا أنّ إلغاء الخلافة وتفكيك العالم الإسلاميّ كان ولا يزال كارثة كبرى نزلت ليس بالمسلمين فقط وإنّما بالعالم أجمع، وستبقى هذه الكارثة قائمة إلى أن تقوم هذه الدولة من جديد»[٧].

هذا النصّ في وصفه الحالة الإسلاميّة المعاصرة يدفعنا إلى استحضار تاريخ هذه الحقبة للتركيز على تفاصيل إلغاء الخلافة الإسلاميّة على يد أتاتورك، وعلى مواقف المسلمين من هذه الصدمة.

١ - ١ إلغاء الخلافة[٨]

يتّفق ألبرت حوراني مع مجموع المداخلين في المؤتمر حول أتاتورك، أنّ ما توصّل إليه مصطفى كمال في خلق تركيا علمانيّة، هو نتيجة لمحاولات عديدة قام بها أكثر من سلطان ومفكّر للتغيير. كانت هذه المحاولات قد اصطدمت برفض أصحاب النفوذ المحافظين وبسبب ذلك التداخل القائم بين السلطة - الخلافة والدين. وعليه ما يُمَيّز الثورة الكَماليّة هو أنّها، بالرغم من تطبيقها العلمنة، إلا أنّها لم تُحدث انقطاعًا جذريًّا مع ماضي تركيا الإسلاميّ، ما خلا أمر الخلافة والتشريعات القانونيّة. محاولة مصطفى كمال إذًا وُجدَت للتوفيق بين تركيا المسلمة والتطوّر الحاصل في العالم على كلّ الصعد.

يرى عليّ كزنجيغيل[٩] Ali Kazancigil أنّ الوضع المتحوّل في

---

(٧) الألوسيّ، محمّد: لكي لا يتكرّر الخطأ، صدّام حسين بين إسلاميّة المواقف ومواقف الإسلاميّين، الكتلة الإسلاميّة في العراق، ١٩٩١، ص ١٢٩.

(٨) نستند في هذه الفقرة إلى:

+ حوراني، ألبرت: الفكر العربيّ في عصر النهضة (١٧٩٨-١٩٣٩)، دار نوفل، بيروت، طبعة ١٩٩٧.

Kazancigil, A. et Erzunöbudun et alii: *ATATÜRK fondateur de la Turquie* + *moderne*, Masson, Paris, 1984, surtout les pages: 37-54; 121-135 et 183-209.

(٩) Kazancigil, A.: «L'Etat Ottoman-Turc et le Kémalisme», dans, *Atatürk...*, *op.cit.*, p.p. 37-54.

السياسة الاقتصاديّة العالميّة هو الذي دفع بعض النخبويّين الأتراك إلى التفكير في أنّ التأخّر عن قيام دولة مبنيّة على مبادئ المواطنيّة، والقوميّة، والعلمانيّة، سيرتّب عليها صعوبة إنقاذ استقلالها وستقع تحت النظام الاستعماريّ. وللوصول إلى هذه النتيجة، لا سيّما أنّ السلطنة كانت تعاني من خلل كبير على صعيد الإدارة والفكر بتأثير الحُكم والنظام القائمَين على مبادئ مَرّ عليها الزمن، في حين أنّ تفشّي المطلب القوميّ كان أمرًا راهنًا في العالم، وكان لا بدّ من ثورة لا على المستوى الاجتماعيّ وحسب، بل على مستوى ثورة جذريّة تبدأ برأس الحكم، لذلك وجب أن تُعتبَر الكماليّة الجوابَ الأخير والأكثر نضوجًا عن السؤال المطروح منذ زمن في تركيا وفي السلطنة كلّها: كيف ننقذ هذه الدولة؟

النخبويّون الذين كانوا قد اضطلعوا وتثقّفوا ودرسوا في الغرب، تَشكّل عندهم الوعي أنّ المستقبل في العالم لا يمكن أن يواجَهَ إلّا بالعلم، والتطوّر هو مطلب الحياة. وفي وجه عالَم يدفعه العلم، لا يمكن أن نستمرّ ضمن دولة متخلّفة في نظامها وعيشها. لكن تجدر الإشارة إلى أنّه يجب التفريق بين مصطفى كمال ومَن سبقه من التجديديّين كتركيا الفتاة.

مشروع إنقاذ الدولة هذا يدفعنا إلى تسليط الضوء على بعض الثوابت التي كان يقوم عليها مجتمع السلطنة. فالإسلام كان قد كرّس مجموعة من الأمور: ١) فصل الكون المتعالي الإلهيّ عن الكون المادّيّ، على أنّ الرابط الوحيد بينهما هو طاعة الله الكاملة المتجلّية بنشاط مجتمعيّ خصوصًا سياسيّ وعسكريّ؛ ٢) تحديد طابع الجماعة الإسلاميّة العالميّ والشموليّ؛ ٣) مثاليّة الأمّة (أي الجماعة السياسيّة - الدينيّة)؛ ٤) مثاليّة القائد باعتباره حامي الأمّة وحياة الجماعة. مع ذلك، سرعان ما تمّ التخلّي عن مثاليّة القائد وحلّ مكانها القبول اللاهوتيّ (أي التشريعيّ) لأيّ قائد، كي لا تقع الفوضى في الحكم، غير أنّ السلطة الفعليّة كانت للعلماء بكونهم حُماة الشريعة ووحدة الجماعة. فلم يكونوا شركاء لا يمكن الاستغناء عنهم، بل أصبحوا فريقًا ذا سلطة قويّة، قادرين على الدخول في مواجهة مع القادة (هذا الرأي يؤكّده حوراني ويُشير بالتحديد إلى سلطة

الصوفيّين، وشيوخ الطريقة).

كما يوضح شريف مَرْدين[١٠] أنّ في السلطنة العثمانيّة كان العلماء منخرطين بشكل واضح في المَكَنة الحاكمة أكثر منهم إبّان العهود السابقة في الإسلام، وذلك بمراقبتهم التعليم والقضاء والإدارة... كانوا يتصرّفون تصرُّف رجال دولة، ويُراقبون بطريقة غير مباشرة الحياة الاجتماعيّة. فالحكم كان إذًا إسلاميًّا وبيروقراطيًّا: إسلاميًّا بمعنى أنّ الإسلام كان دين الدولة والسلطان كان قائدًا للجماعة الإسلاميّة؛ وبيروقراطيًّا لأنّ الموظّفين الحكوميّين الأتراك كانوا يعملون بجدّيّة للحفاظ على الدولة. فهؤلاء كانوا يعوّلون على مبدأ السلطة وعلى السياسة المبنيّة على الواقع الحسّيّ والعمليّ، إلى حدّ أنّ ما قاموا به أدّى إلى مجموعة من التجديدات على صعيد السلطة. هذا التجديد لم يكن كافيًا للنهوض بمجتمع أفضل، غير أنّه مهّد الطريق لمصطفى كمال.

كان ذلك الجوّ العامّ لحال الحكم والمجتمع التركيّ، فبات مصطفى كمال يبحث عن مبدأ آخر غير الشريعة للنهوض بتركيا كدولة تكون قادرة على مواجهة الأزمة. أوّل ما انطلق منه كان وحدة نظريّة غير موجودة هي القوميّة التركيّة، بعث فيها الحياة. فعاد إلى جذور تركيا وكيفيّة مساهمتها في الحضارة قبل اعتناقها الإسلام وتحوّلها إلى سلطنة. ثمّ أكّد أصالة اللغة التركيّة في ميدان الأدب والإنتاج الثقافيّ... وباتت القوميّة والحضارة الغربيّة العبارتين المحوريّتين لمشروعه ولمواقفه من الدين.

نظريّته هذه سعى إلى تطبيقها بإنجازه مجموعة من المواقف: ١) بناء جمعيّة قوميّة تكون مبدأ للتشريع السياسيّ؛ ٢) المِلّة - مصطلح يعني التقسيمات الدينيّة في السلطنة، مع محافظة الإسلام على موقعه مصدرًا للتشريع. ولكن في نهاية القرن التاسع عشر كانت كلمة «ملّة» تستعمل للدلالة على القوميّة. فما كان من مصطفى كمال إلّا أن استفاد من هذا

---

(١٠) Mardin, S.: «Religion et Laïcité en Turquie», *Idem.*, p.p. 183-209.

اللغظ القائم وعقد اجتماعًا سنة ١٩٢٠ بحضور كثيف لرجال الدين، وانتزع منهم تسويتًا على بند نصّ على أنّ السيادة المطلقة هي للملّة (بمعنى القوميّة). بعد هذا الاعتراف استطاع مصطفى كمال أن يفصل السيادة القوميّة عن سلطة السلطان - الخليفة؛ ٣) هذا الأمر مهّد لإعلان إلغاء السلطنة سنة ١٩٢٢ وتكريس الجمهوريّة التركيّة ١٩٢٣، وإعلان قوانين ٣ أيّار ١٩٢٤: إلغاء الخلافة، واعتبار التعليم تحت إشراف الدولة، وإلغاء المدارس الدينيّة. فشؤون الأديان وبناء المعابد أنيطت بإدارة تابعة لرئيس الوزراء. وفي نيسان ١٩٢٤ ألغيت المحاكم الدينيّة. وفي سنة ١٩٢٥ اعتُبِرت الطرائق الصوفيّة خارجة عن القانون. وفي سنة ١٩٢٦ اعتُمدت مجموعة القوانين السويسريّة وانقطع بالتالي الرباط بين الشريعة والأحكام الجزائيّة. وفي سنة ١٩٢٨ ألغي قرار اعتبار الإسلام دين الدولة.

انطلاقًا من مجموعة القوانين تلك، اعتبر أتاتورك أنّ العلمنة ليست الإلحاد، بل فصل الدين عن الدولة. وعليه يمكن تلخيص العلمنة التركيّة بسلخ أحد أعضاء الدولة منها. ولهذا وجب اعتبارها حدثًا مؤسّسًا لتاريخ لاوعْيٍ خاصّ.

لكنّ السؤال المطروح: هل هذا التحوّل حصل بدون ردود فعل في الوسط الإسلاميّ؟ والجواب أنّه لم يكن ردود فعل مباشر فقط، بل كانت تردّدات لهذا الحدث في نفوس المسلمين ومواقفهم حتّى يومنا هذا.

١ - ٢ المسلمون وإلغاء الخلافة

إنّ النصّ (نصّ الألوسيّ) الذي أوردناه في بداية القسم الأوّل يطلعنا بوضوح على الأثر الذي تركه تاريخ ٣ أيّار ١٩٢٤ في حياة المسلمين. وهو يعكس طموح المسلمين إلى استعادة الخلافة تطبيقًا لحكم الله، وبما أنّ العالم هو لله، وَجَب أن يخضع لحكمه وهي مسؤوليّة على المسلمين إنجازها.

ردّة الفعل تلك تجعلنا نقف مجدّدًا على ردود فعل المسلمين حين أعلن أتاتورك قرار إلغاء الخلافة. يعرض لنا ألبرت حوراني نموذجًا من

ردود الفعل التي تشكّلت في مصر: «ففي ١٩٢٦، عقد فريق من العلماء المصريّين مجمع الخلافة (...) في القاهرة برئاسة شيخ الأزهر نظرًا إلى المركز الذي يحتلّه هذا البلد بين الشعوب الإسلاميّة. فأكّد هذا المجمع، من جديد، النظرة التقليديّة في الخلافة: فقال بشرعيّتها، بل بوجوبها، لأنّ عددًا من الفرائض الشرعيّة تتوقّف عليها. ولكي تكون أصليّة، ينبغي أن تتمتّع بالسلطة الروحيّة والزمنيّة معًا. فإذا انعدمت هاتان السلطتان لم يكن للخلافة وجود بالفعل، كما هو واقع الحال في الحاضر. لذلك كان كلّ ما يمكن القيام به الآن هو عقد اجتماعات متتابعة للنظر في الأمر، حتّى يحين الوقت المناسب. وقد أضاف أحد المندوبين إلى ذلك أملهُ في أن يكون من الممكن، عندما يحين الوقت، أن يُنتخب الخليفة من قِبَل هيئة تمثيليّة إسلاميّة»[١١].

ورغمَ ما يتضمّنهُ موقف العلماء من أسى، وخطورة الخطوة عند المسلمين، إلّا أنّه قد تبعه مشادّات قويّة بين المثقّفين المسلمين، وبالأخصّ المصريّين، فمنهم مَن دافع عن إمكانيّة التخلّي عن فكرة الخلافة بعد الشكّ وتأكيد عدم شرعيّتها (عليّ عبد الرازق). جُوبِهَ هذا الرأي بأكثر من ردّ من قبل العلماء المتولّين مسؤوليّة الردّ.

قال الشيخ بخيت الذي تولّى الردّ على عليّ عبد الرازق: «إنّ نظريّة عبد الرازق تهدّد، ضمنًا، نظام العقيدة الإسلاميّة بكامله، وذلك بمحاولتها هدم أحد أساسيه: عقيدة الخلافة...»[١٢].

فنُخبة العلماء هذه تنطلق من مبدأ يُحَدّد رسالة محمّد أنّها دعوة إلى شريعة أُرسِلت من لدن الله، ولتطبيقها فهي بحاجة إلى سلطة سياسيّة. وعليه يقتضي أن تكون الجماعة الإسلاميّة منذ البدء جماعة سياسيّة. وبما «أنّ الكتاب والشريعة لم يُنَزّلا من أجل جيل معيّن، بل من أجل كلّ

---

(١١) حوراني، ألبرت، المرجع السابق، ص ١٩٢.
(١٢) المرجع نفسه، ص ١٩٦.

الأجيال، وَجبَ دائمًا وجود مَن يمارس السلطة السياسيّة في الأمّة. فالدين الإسلاميّ قائم على السعي إلى السيطرة والسلطة والقوّة والسؤدُد، ورفض أيّ شريعة تنافي شريعته وسنّته الإلهيّة، وعدم الاعتراف بأيّ سلطة لا يكون صاحبها مُكلّفًا بتنفيذ أحكامها»[١٣] (هذا موقف العلماء المصريّين الذي تكلّم باسمهم الشيخ بخيت).

فالردّ الصريح هذا يؤكّد أنّ الوجدان الإسلاميّ لا يمكن أن يعيش بعيدًا عن هذه الدعوة الكونيّة لتنفيذ حكم الله. فكيف له أن يقبل بإلغاء الخلافة التي تمثّل في وعيه تحقيقًا لحاكميّة الله. وهو بالتالي لا يمكنه إلّا أن يبحث عن بديل مؤقّت ساعةً يستحيل عليه إيجادُ مرجعيّة جامعة للمسلمين. هذا الأمر ممّا بدأ بالالتفات إليه بعض المفكّرين المصريّين.

فرشيد رضا أحد هؤلاء المفكّرين، والذي شغله موضوع الخلافة وإلغاؤها، قد أعطى حلًّا بديلًا ومؤقّتًا ريثما تستعيد الخلافة موقعها. فاعتبر، حسبما لخّص موقفه ألبرت حوراني، أنّ: «الخلافة الأصليّة ليست موجودة اليوم، ولذلك وجب إعادة بنائها، وهذا لا يتمّ إلّا على مرحلتَين: الأولى إقامة خلافة الضرورة، لتنسيق جهود البلدان الإسلاميّة ضدّ الخطر الخارجيّ؛ والثانية إقامة خلافة الاجتهاد الصحيح عندما يحين الوقت»[١٤]. فخلافة الضرورة، بحسب رضا، تقوم خطوةً أولى على مبايعة أحد حكّام الدول الإسلاميّة المشهود لهم أنّهم غير خاضعين لتأثيرات الأجانب؛ والخطوة الثانية تكون بإعداد أشخاص مؤهّلين للإمامة العظمى والاجتهاد الشرعيّ.

هذه الأفكار التي نادى بها رشيد رضا سرعان ما لاقت استحسان كثير من المسلمين، وعلى رأسهم تلميذه حسن البنّا الذي أسّس جماعة الإخوان المسلمين حوالى سنة ١٩٢٨. ونشوء هذه الحركة كان نتيجة

---

(١٣) المرجع السابق، ص ١٩٧.
(١٤) المرجع نفسه، ص ٢٤٦.

لإخفاق اجتماع علماء الأزهر. في ضوء هذه المعطيات يمكننا تكوين نظرة أوّليّة إلى ما يُسمّى بالسلفيّة أو الأصوليّة الإسلاميّة وتفشّيها في العالم الإسلاميّ، لا سيّما أنّ حركة البنّا جاءت تحوّلًا في الفكر الإسلاميّ، من حركة الإصلاح التي قام بها محمّد عبدو وجمال الدين الأفغانيّ إلى حركة سلفيّة، بعدما كانت حركة محمّد عبدو حركةَ انفتاح على المعارف الأوروبيّة ومحاولة إيجاد موقع للإسلام في هذا الجوّ الحضاريّ الذي بدأ يفرض على الإسلام تحدّيات الوجود أو عدم الوجود كقوّة حضاريّة. هذا التحوّل يمكن أن نطلق عليه تسمية «الصحوة الإسلاميّة»(١٥).

هذا الوعي الذي تشكّل عند المسلمين أخذ يتنامى مع الزمن، وهو في الحقيقة ظاهرة معقّدة يتداخل فيها أكثر من موضوع. ولذلك ذكرنا أنّنا كلّما تقدّمنا في الزمن وابتعدنا عن الحدث المؤسّس لهذا الوعي، تعقّدت الأمور وتشعّبت... فيجب إذًا تمييز ظاهرة التطرّف في كلّ مستوياتها، بحيث إنّها ظاهرة تأزّم الفكر الإسلاميّ تجاه إخفاقه في تحقيق وحدة شاملة. لذلك نرى المتطرّفين أنفسهم يتقاتلون، لا بل يتسابقون لإثبات صحّة مواقفهم. وكأنّ الأمر يتحوّل إلى رهان على من يُثبت نفسه خليفة

---

(١٥) «الصحوة الإسلاميّة، يقول السيّد محمّد حسين فضل الله، تمثّل اليقظة الإسلاميّة التي تعيشها الأمّة في انفتاحها على إسلامها، من خلال الصدمة التي تعيشها في واقع التحدّيات التي واجهتها الأمّة في غفلتها عن حركة الإسلام في الواقع، وعن أصالته في موقع الحياة، بحيث إنّ الإنسان ينفتح في أجواء هذه الصحوة بفعل الصدمة الكبيرة التي حدثت للمسلمين، من خلال سقوط أكثر من موقع من مواقعهم ومن خلال تهديد الآخرين لمواقعهم الباقية ممّا أدّى إلى خروجهم من حالة الغفلة...».
بن جدو، غسّان: خطاب المسلمين والمستقبل، حوارات مع آية الله السيّد محمّد حسين فضل الله، دار الملاك، بيروت، ١٩٩٥، ص ٢٠.
راجع أيضًا، أبو زيد، نصر حامد: مفهوم النصّ - دراسة في علوم القرآن، الطبعة الخامسة، المركز الثقافيّ العربيّ، بيروت، ٢٠٠٠. يقول عن رشيد رضا وما أحدثه من تفجير لهذه العودة إلى السلفيّة الدينيّة: «... لكن من جُبَّة الشيخ (رشيد رِضا) برَزَت الاتّجاهات الرجعيّة في مجالات الفكر الدينيّ والأدبيّ على السواء...» ص ١٧.

مؤقّتًا للمسلمين ريثما يتسنّى له أن يحظى «بخلافة الاجتهاد الصحيح». وليس المجال هنا لمُناقشة تفاصيل هذه الصحوة وتشعّباتها (بين السنّة والشيعة...)(١٦).

فالمُبرِّر التاريخيّ هذا للصدمة التي يعيشها الوجدان الإسلاميّ لا يزال يُلقي بثقله على كثير من المفكّرين. فهاجس الوحدة يجتاح كلّ خطاب ومقال وكتاب يتناول وضع الإسلام. يقول السيّد محمّد حسين فضل الله في جوابه عن مسألة الأولويّات الكبرى للصحوة الإسلاميّة العالميّة عاملًا موحّدًا بين استراتيجيّات التيّارات الإسلاميّة: «الأولويّة الأولى الكبرى هي تأصيل المفاهيم الإسلاميّة في المسألة الثقافيّة... لأنّ المشكلة التي تعاني منها الصحوة الإسلاميّة هي أنّها لم تستطع أن تقدّم صورة كاملة مترابطة متّصلة الخطوط للمشروع الإسلاميّ الواحد... والأولويّة الثانية... هي قضيّة الوحدة الإسلاميّة...»(١٧).

هذا الرأي يوضح أنّ الوحدة وإن لم تكن وحدة خلافة إلّا أنّها يمكن أن تُحقّق في ضوء وحدة المشروع في صميم تعدّديّة الاتّجاهات. وهذه الوحدة هي التي ستؤسّس للوصول إلى وحدة إسلاميّة شاملة أو وحدة القضايا المشتركة بين الإسلاميّين. أمّا الدكتورة نادية شريف العمري فتستبدل بكلمة «وحدة» كلمة «تضامن»: «إنّ التضامن الإسلاميّ مطلب كلّ فرد مسلم وأنشودة كلّ مؤمن ناضج الفكر... وغاية كلّ مجتمع عاش في ظلّ الإسلام ونَعِم بعدالته، ورحمته وتسامحه... والتضامن في واقع الأمر عنوان القوّة ومفتاح المجد... فالظروف الحاليّة المحيطة

---

(١٦) راجع، عطيّة، عاطف: «قضيّة التكفير والخلافة المؤجّلة»، جريدة النهار، الإثنين ١-٣-١٩٩٩؛ والكيلاني، شمس الدين: «الفقيه والسياسة»، جريدة النهار، ١٠-١٠-١٩٩٨.

(١٧) بن جدو، غسّان: المرجع السابق، ص ١٦٣-١٦٤؛ راجع، شمس الدين، محمّد مهدي: «الوحدة والإمامة»، مجلّة الغدير، ع ٨-٩ تشرين الأوّل ١٩٩٠، ص ٨٠-٩٦.

بالمسلمين تفرض عليهم حتميّة التضامن الإسلاميّ ووحدة الصفّ وإزالة الخلافات الجانبيّة... لأنّ العدوّ المتربّص بهم... يتّخذ من تفرُّق كلمتهم ومن تمزُّق وحدتهم منفذًا لتحقيق أغراضه... وأفكاره الاستعماريّة الخبيثة»[١٨]. ويرى محمّد الألوسيّ أنّ ثورة الخميني كشفت هي أيضًا عن رغبة المسلمين في الوحدة: «... ولعلّ أوضح وأقرب مثل لهذه الحقيقة الكبيرة... هي تلك الاستجابة العارمة للجماهير الإسلاميّة للخُمَيني في ثورته، حيث التفّت حوله الجموع في داخل إيران... كما تعلّقت بثورته ولنفس السبب (إقتلاع الطاغوت) آمال المسلمين وعواطفهم في كلّ مكان، تعلّقًا هزّ أركان الجاهليّة... وكاد أن يعصف بها لولا ما طرأ على تلك الثورة من توجّهات عرقيّة وطائفيّة وإقليميّة ضيّقة مقيتة حوّلتها عن أهدافها الإسلاميّة»[١٩].

هذه الآراء الثلاثة وما سبقها من عرض تاريخيّ تُبيِّن ألم الإسلام الكائن في تقرير وحدته. هذه الوحدة هي المطلب الأوّل ولا استغناء عنها. وهي تُبرِّر قوّة المسلمين في مواجهة أعداء الإسلام وعلى رأسهم الغرب. الغرب الذي أحاط المسلمين بأفكار ليست من أصول دينهم، وأنتجَ لهم عقليّة مُغايرَة كفكرة فصل الدين عن الدولة بإلغاء الخلافة.

لكن سرعانَ ما تحوّلَ هذا السعي لاستعادة الوحدة إلى «يوتوبيا» إسلاميّة، استدرك خطورتها عن قصد أو غير قصد بعض المفكّرين أمثال رشيد رضا عندما قال بفكرة الخلافة البديلة، والسيّد فضل الله عندما تحدّث عن وحدة في المسائل المشتركة للمسلمين، وكذلك الألوسيّ في عرضه إخفاق الوحدة حول الخُمَيني بسبب القوميّة... والطائفيّة...

إلّا أنّ هذه «اليوتوبيا» أضحت أمرًا راهنًا في الوجدان الإسلاميّ،

---

(١٨) العمريّ، نادية شريف: أضواء على الثقافة الإسلاميّة، مؤسّسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٦، ص ٣٣٢-٣٣٣.

(١٩) الألوسيّ، محمّد: المرجع السابق، ص ١٤٤.

وحجّة ذلك أنّ هذا الوجدان لم يستطع أن يكيّف ذاته مع المعطيات الجديدة التي طرأت على العقل الإسلاميّ أو عقل الإنسان المسلم المتأثّر، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، بالتقدّم الحاصل في الغرب. هذه «اليوتوبيا» منعت المسلمين من قبول الكثير من المصطلحات والوقائع التي اعتبروها غريبة عن تراثهم، فشكّلوا في وجهها حاجزًا تصادميًّا، كفكرة الوطن والقوميّة...

٢ - إلغاء الخلافة وأثره في الفكر الإسلاميّ

إنّ الإرباك الحاصل في الوجدان الإسلاميّ هو نتيجة هذه «اليوتوبيا» التي دفعت به إلى التقلّص بفعل تاريخه الذي يدفع به إلى الماضي عوضًا عن أن يكون قوّة دفع إلى المستقبل. فكلّما ابتعدنا عن هذا التاريخ، تأصّل الحنين إلى الماضي وتأصّل معه الامتعاض الإسلاميّ، وشعر الإسلام بأنّه تغرّبَ عن ذاته ودُفِع إلى التصادم بكلّ الواقع المحيط به. ولهذا السبب تكاثر في مواقف المسلمين الأصوليّين وغير الأصوليّين الدعوة إلى الأصالة الإسلاميّة «ومقاتلة» كلّ ما هو غير إسلاميّ. وهنا تبرز مشكلة من نوع آخر. إنّ الإسلام قد تحوّل إلى دغمائيّات وكليشيهات، كما قال محمّد أركون، أغلقت على الفكر الإسلاميّ القيام بعمليّة نقد ذاتيّ لبعض الثوابت التي رسّخها التاريخ بعيدًا عن ارتباطها بالأصالة الإسلاميّة، ذلك بأنّ التاريخ (الحدث) يطغى على الأنتروبولوجيا. يقول أركون: «إنّ إحدى النتائج السلبيّة لهذا التطوّر التاريخيّ (للإديولوجيا الإسلاميّة) المعاكس لتطوّر الفكر في الغرب، هو أنّ المسلمين يُغطّون اليوم (ربّما أكثر من الفترة الكلاسيكيّة) رهانات التاريخ الأرضيّ وصراعاته بغطاء إسلاميّ. هكذا نلاحظ أنّ العقل الأرثوذكسيّ هو الذي يحدّد مَن هم المؤمنون الحقيقيّون ويميّز بينهم وبين المفسدين في الأرض...»[٢٠]. إنّ

---

(٢٠) أركون، محمّد: تاريخيّة الفكر العربيّ الإسلاميّ، المركز الثقافيّ العربيّ، بيروت، ١٩٩٨، ص ٩٨.

قراءة أركون لواقع الإسلام يُرَسِّخ الصعوبة التي أشرنا إليها في المقدّمة عن التاريخ رابطًا بين الذات والانوجاد، إلى حدّ أنّ المسلم محكوم عليه أن ينوجد نتيجةً لهذا الثقل التاريخيّ الذي يحيط به. فالأنتروبولوجيا ضحيّة التاريخ، ومن جرّاء ذلك نجد صعوبة لدى المسلم ليتحرّر من هذا التاريخ من جهة، ومن جهة أخرى أصبح هذا التاريخ عنوانًا عريضًا لاستعادة أمجاد الإسلام. فالمسلم إذًا يتنازعه معسكران: فإمّا أن يختار الأوّل ويتحمّل مسؤوليّة قراره، وإمّا أن يختار الثاني وبالتالي يكون محرّكًا حُكْمًا بتسلسُلة من الخطابات التي تحدّد له طبيعة المواقف التي يعيشها.

هناك طموحٌ جامح إلى الوحدة، لا اتّحادًا في مواجهة أزمة التاريخ بل محاولة للتماثل وخلق ذهنيّة تماثليّة (Uniformisation). والتماثل ينطوي على صراع والصراع هو إلغاء. وهذا ما تعكسه الكليشيهات التي يحملها الخطاب الإسلاميّ. وفي مفهوم المسلمين، مثلًا، يتّخذ المجتمع مصطلحًا جذره الاجتماع. ما معنى كلمة مجتمع إذًا؟ يحدّده أركون بأنّه: «المجتمع الذي يتكلّم خطابًا واحدًا محدّدًا، . . . ثمّ يضع الحدود التي لا يمكن لأحد من البشر أن يتجاوزها. . .»(٢١)

التاريخ منطو على صراع. هناك أعداء للإسلام، وهدف المسلمين استعادة وحدتهم، وعليهم ألّا يغيّروا دغمائيّتهم. فكيف يبرّرون وجودهم والاستمرار عليه؟ هذا يتمّ بتحديد صيغة أهداف واضحة أو كليشيهات جاهزة. هناك استكبار عالميّ، وقد حمل هذا الاستكبار قضايا إلى جسم الإسلام وحضارته. هذه عناوين الوحدة وهي حوافز يستعملها الخطاب الإسلاميّ علّه يفلح في الوصول إلى هدفه. ومن هذا الأساس يمكننا أن نفهم سباق الإسلاميّين في تثبيت أنفسهم والغلوّ في دحض آراء هذا العدوّ.

فالاستكبار والتغريب هما العدوّان الشرسان الواجب القضاء عليهما كي يستعيد الإسلام وحدته وأصالته.

---

(٢١) المرجع السابق، ص ٢٨٩.

٢ - ١ الاستكبار العالميّ العدوّ الأكبر

يتكرّر مصطلح الاستكبار، عنوانًا سياسيًّا، مقرونًا بمصطلح الكفر في خطاب الإسلام المعاصر، يتصوّر سامعوه أنّ المقصود به السياسات التي ينتهجها الغرب الملحد تجاه العالم العربيّ. لكنّ هذا المصطلح يَفْقد براءته في النصوص الإسلاميّة. فمَن يمثّل الاستكبار؟

نصّان يحدّدان هويّة المستكبرين الكافرين بوضوح: الأوّل للسيّد محمّد حسين فضل الله: «هناك مشكلة خارجيّة، يواجه فيها المشروع الإسلاميّ تحدّيات استكباريّة وتحدّيات الكفر العالميّ. فنحن نعلم بأنّ المسيحيّة العالميّة تقف ضدّ المشروع الإسلاميّ الكبير بطريقة وبأخرى، من ناحية سياسيّة تارةً ومن ناحية فكريّة أخرى، كما أنّ اليهوديّة العالميّة تقف هي أيضًا أمام المشروع الإسلاميّ. وعندما ننطلق إلى المسألة السياسيّة الكبرى الدوليّة فإنّنا نجد أنّ الاستكبار العالميّ يقف ضدّ المشروع الإسلاميّ الكبير. وهكذا نجد أنّ ثمّة تقاطعات بين المسيحيّة العالميّة واليهوديّة العالميّة والاستكبار العالميّ في مواجهة المشروع الإسلاميّ، باعتبار أنّه يمثّل جذرًا تاريخيًّا عميقًا في الساحة الإسلاميّة التي تعمل كلّ هذه القوى على أن تكون لها مواقع متقدّمة في داخلها، ممّا يجعل المشروع الإسلاميّ خطرًا على مصالحها وعلى أوضاعها. ولذلك فإنّ على المشروع الإسلاميّ أن يستعدّ لحرب طويلة الأمد في مواجهة كلّ هذه التحدّيات»[٢٢].

والنصّ الثاني هو للدكتورة نادية شريف العمريّ إذ تقول: «... العصور الحديثة تشهد بأنّ الكافرين قد أجهزوا على المسلمين بكلّ ثقلهم، مستخدمين الوسائل غير الشريفة من غزو مسلّح إلى غزو فكريّ، ومن يهوديّة تتعاون مع النصرانيّة، ومن شيوعيّة لا تقل عنهما ضراوة وفتكًا بالمسلمين...»[٢٣].

---

(٢٢) بن جدو، غسّان: المرجع السابق، ص ١٦٨.

(٢٣) العمريّ، نادية شريف: المرجع السابق، ص ١٥٨؛ راجع أيضًا، كتاب أركان=

هذان النصّان يعكسان الخوف الذي يعيشه المسلمون نتيجة ما يدور حولهم. فالقلق بادٍ، وهو ناجم عن هذا الخوف من القوّة التي يمتلكها كلّ مَن يحيط بالإسلام. ويقول السيّد فضل الله في موقع آخر: إنّ الاستكبار قادر أن يدخل كلّ موقع من مواقع المسلمين السياسيّة، والاقتصاديّة والثقافيّة، حتّى إنّه قادر على أن يقتحم بيوت المسلمين، وغُرَف نومهم وأحاسيسهم. وبرأي المسلمين أنّ الاستكبار لما كان له أن يصل إلى هذا الحدّ من النفوذ إلّا عندما استطاع القضاء على وحدة المسلمين وتفكيك حكمهم. وهنا من جديد يطغى التاريخ على الأنترّوبولوجيا. لأنّنا كنا قد أشرنا إلى كون إلغاء الخلافة مطلبًا حيويًّا نتج عن عدم قدرة الإسلام على الاستمرار بدون تطوير ذاته. وهذا أيضًا ما شهدته مصر نتيجةً لموقف النهضويّين.

لكنّ خطاب الإيديولوجيا مختلف. فالإيديولوجيا، وهذا كلام المثقّفين المتحرّرين المسلمين، تحاول أن تجمّد الأنتروبولوجيا في تاريخ مِن صُنع يديها. فما السبيل إذًا؟

إنّ المسلمين لم يتوصّلوا إلى موقف آخر غير المواجهة: المواجهة التي سمّاها السيّد فضل الله «التحضّر لحرب طويلة الأمد»، حرب تتّخذ صفة المقدّس، أي الجهاد ضدّ هؤلاء المستكبرين الكافرين. ويلمّح محمّد أركون إلى موقف المواجهة قائلًا: «إنّ المواجهة مع الغرب الفاتح المتفوّق كانت قد ولّدت إيديولوجيا كفاحيّة صارمة شوّهت الطابع الأنطولوجيّ الخاصّ بالإسلام، وعرقلت ولا تزال مهمّة نقد التراث الحيّ التي لا بدّ منها إذا ما أريد للمسلمين أن يتحرّروا فعلًا. كما أنّ الإيديولوجيا المذكورة قد حرّفت هذه المهمّة عن مسارها»[٢٤]. فالمواجهة موقف سلبيّ تولّد انغلاقًا على الذات وتصلّبًا، خوفًا من فقد الهويّة وبالتالي من نقد الذات والانفتاح على واقع جديد يفتح للشعوب

=وحي الدين: الصليبيّة الجديدة تحدٍّ ومواجهة، دار السلام.

(٢٤) أركون، محمّد: المرجع السابق، ص ١٣٨.

الإسلاميّة مستقبلًا جديدًا. المواجهة صراع والصراع تمسّك، وهذا ما يطلعنا عليه موقف السيّد فضل الله والدكتورة العمريّ[٢٥].

قرار المواجهة هذا الذي اختاره الإسلام يوضحه لنا الشيخ راشد الغنوشيّ: «ليس أمام أمّتنا إزاء المصير الرهيب الذي أعدّه وينفّذه الحِلف الشيطانيّ الدوليّ لتدمير ما تبقّى من كيانها ووَأدِ كلّ أمل لنهضتها، ليس أمامها من عاصم غير الإيمان، والعمل غير الجهاد. قاتلوا المشركين كافّة...، الجهاد وبكلّ معانيه ومستلزماته، الجهد بمعنى المجاهدة النفسيّة ضدّ أهوائها حتّى تخلص لله: وضدّ عوامل التفرّق في صفوف المؤمنين، الجهاد الفكريّ - لتحرير الدماء التي تجري في دماء أمّتنا، أي الثقافة، من كلّ الآثار المدمّرة للغزو الفكريّ الغربيّ... والجهاد ضدّ أنظمة الكفر والاستبداد.. فأن للأمّة الإسلاميّة أن تنهض بمهامّ الصراع الحضاريّ الإسلاميّ... لا مناص من تركيز الجهاد الجماهيريّ على مجاهدة هذه الأنظمة (في الدول الإسلاميّة) الخائنة، لتعريتها وتوهينها وإرضاخها لسلطة الشعب والإطاحة بها... وإنّ تحريضنا على مجاهدة أمم الكفر بزعامة اليهود والأمريكان والإنغليز وأتباعهم ينبغي أن يتواصل حتّى ينتهوا عن كيدهم لأمّتنا وديننا... نقاتلهم ونحرّض على مقاتلتهم ونورث أجيالنا الحقد عليهم والتهديد للثأر منهم... إنّ الطريق إلى ذلك النظام الربّانيّ الإنسانيّ طويل وشاقّ يمرّ عبر الجهاد... وكذا طريق الحضارة وطريق الجنّة»[٢٦].

---

(٢٥) راجع، بن جلو، غسّان: المرجع السابق، ص ٢٠١-٢٠٢؛ والعمريّ، نادية شريف: المرجع السابق، ص ١٥٧ وما يتبع.

(٢٦) الشيخ راشد الغنوشيّ، «الحركة الإسلاميّة والنظام الدوليّ»، مجلة الغدير، المجلّد الثاني، عدد ١٤-١٥-١٦، حزيران ١٩٩١، ص ص ٨٨-٨٩. للكاتب مقال آخر في سنة ١٩٩٠، يطرح وجهة نظر مخالفة من خلال عرضه إمكانيّة لقاء الغرب. هنا يتوضّح لنا كيف أنّ الإيديولوجيا وسياسة المرحلة تحكّم بالخطاب الإسلاميّ. راجع الشيخ راشد الغنوشيّ: «الإسلام والغرب»، مجلّة الغدير، عدد ١٠-١١، كانون الأوّل ١٩٩٠، ص ص ٣٥-٣٨.

موقف الغنوشيّ يعطي المواجهةَ صفَة المقدّس أيضًا. فالحرب التي تحدّث عنها السيّد فضل الله هي بالواقع حرب دينيّة. وهذا ما كنّا أشرنا إليه في موقف أركون القائل إنّ الإسلام يغطّي تحدّيات التاريخ بطابع دينيّ. وهذا المنطق هو الذي يوفّر لإيديولوجيا الفكر والعقل الإسلاميّ مبرّرات الانغلاق كي لا يطرح واقعه-المشكلة، وذلك يعود إلى تركيبة فكره وعقله وليس إلى حركة العالم من حوله. الصراع إذًا حضاريّ محض.

هكذا تكون ذهنيّة الصراع والثورة[٢٧]؛ هي التي تحكم واقع المسلمين، وهي إن دلّت على شيء فهو هذا التأزّم في الوجدان الإسلاميّ المصمّم أن يعيش في عالم منغلق على ذاته (Monde fusionnel) غير قابل أن يخضع تاريخه وعقله للنقد الذاتيّ[٢٨].

والحاصل أنّ الإسلام يصوّر عجزه الداخليّ بصورة خارجيّة هي هجوم الآخرين عليه. لكنّ الأمر أصبح واضحًا، فغياب حاكميّة الله المطلقة من خلال دولة إسلاميّة أو أمّة إسلاميّة، خطابٌ يجعل الإسلام في جماد غير قابل للتحريك. إنّ فقدان الإسلام السياسيّ جعل الإسلام رأسًا من دون جسم. وبالتالي لم يكن فقدان الحكم موجودًا إلّا عندما نجح الغرب في اختراق فكر المسلمين وعقائدهم، وفرض عليهم ما لا يمكن الإسلام القبول به: التغريب، والقوميّات. وبعد القضاء على الخلافة شكّل هذان المصطلحان تكملة للصدمة الأولى التي غرّبت الإسلام عن أصالته.

---

(٢٧) لتعميق هذا الواقع الثوريّ، راجع، الضيقة حسن: «الإسلام والغرب»، مجلّة الغدير، عدد ١٠-١١، كانون الأوّل ١٩٩٠، ص ص ٣٥-٣٩؛ وكتاب السيّد محمّد حسين فضل الله: الحركة الإسلاميّة هموم وقضايا، دار الملاك، بيروت، ١٩٩١.

(٢٨) يمكن الرجوع إلى آراء المثقّفين المسلمين الجدد حين يصفون هذه الصعوبة: محمّد أركون، نصر حامد أبو زيد (المرجع السابق، ص ص ٩-٢٨)، والشيخ عبد الكريم الخليل...

٢ - ٢ التغريب ونشوء القوميّات العربيّة[٢٩]

لا تزال الإيديولوجيا تفرض على الساحة الإسلاميّة خطابًا معيّنًا يجعل من المسلمين غرباء في أرض الإسلام؛ فالمسلم متمسّك بأصالته وفي الوقت نفسه محاط بكمٍّ هائل من المؤثّرات والتعقيدات، إذ يجد نفسه مجبرًا على التأقلم مع الحضارة الراهنة. لكنّه بالمقابل هو مرغم على سماع خطاب مناقض. لهذا نجد الجماهير الإسلاميّة تهوج وتموج على الغرب والتغريب. ثمّ نجد الإسلام يدخل الثقافة من باب الاستفادة، ويعزّز أكثر فأكثر موقع قوميّاته. فالشرخ كبير والتاريخ ثقيل. وبين هذا الشرخ والتاريخ تولّد هذا الخطاب الذي يحنّ إلى ثقافة إسلاميّة تثبت ذاتها بدحض التغريب وتؤكّد وحدتها بالتشهير بقوميّاتها.

مسألة التغريب ترتبط بكلّ ما دخل على الثقافة الإسلاميّة من معطيات الغرب الحديث في حقول العلم والثقافة... ولكنّها تتشعّب إلى مسائل أخرى كالموقف من الاستشراق والمستشرقين المعتبرين غزاة «صليبيّة جديدة»[٣٠].

هذا الموقف رتّب على الإيديولوجيا أن تلحق التكفير بكلّ مَن حاول ويحاول التعاطف مع أفكار الغرب. الخطاب الإسلاميّ إذًا يريد تصوير الثقافة الإسلاميّة على أنّها كافية ذاتها ولا تحتاج إلى الآخرين. وهذا ما نلاحظه في الآونة الأخيرة في البرامج المتلفزة والكتب... التي تتحدّث

---

(٢٩) لا نريد بكلمة «قوميّة» المعنى الذي استعمله لها القوميّون العرب، بل نقصد بها تقسيم العالم الإسلاميّ إلى أوطان، لكلّ منها شعبه وتاريخه (ثقافته...) وأرضه المرتبطة بتاريخه. هذا المعنى لكلمة «قوميّة» حدّده كمال يوسف الحاج: «... لا قوميّة بدون طبيعة (أي بدون أرض واقتصاد، أعني بدون قُطر صالح، هو ما نسمّيه بالوطن). فإنّنا نقول أيضًا، وهذا حقّ، لا قوميّة بدون إنسان (أي بدون تاريخ ولغة، أعني بدون قوم مؤهّل، هو ما نسمّيه بالوطنيّة). وهكذا يتلاقى شطرا الحقيقة القوميّة: المكان والزمان، الطبيعة والإنسان...». الحاجّ، كمال يوسف: موجز الفلسفة اللبنانيّة، مطابع الكريم، جونية، ١٩٧٤، ص ٧٠٤.

(٣٠) راجع، الحسين، قصيّ: «الاستشراق والإسلام»، جريدة النهار، ٢٤ شباط ١٩٩٩.

عن العلم في القرآن لتؤكّد أنّ كلّ ما في العلم موجود في الكتاب ولتثبّت صحّة تركيبة العقل الإسلاميّ[٣١].

لكن لِمصطلح التغريب في الوعي الإسلاميّ تحديد خاصّ. تقول **الموسوعة الميسّرة في الأديان والمذاهب المعاصرة**: «إنّ التغريب هو تيّار كبير ذو أبعاد سياسيّة واجتماعيّة وثقافيّة، يرمي إلى صبغ حياة الأمم بعامّةٍ والمسلمين بخاصّةٍ بالأسلوب الغربيّ، وذلك بهدف إلغاء شخصيّتهم المستقلّة وخصائصهم المتفرّدة وجعلهم أسرى التبعيّة الكاملة للحضارة الغربيّة»[٣٢]. وتضيف نادية شريف العمري على هذا التحديد توضيحًا آخر: «... هذا المخطّط (التغريب) من أقسى ما يواجهه الفكر الإسلاميّ في العصور المختلفة لأنّه وليد الاستعمار وربيب الاستشراق وابن التبشير، وهو فوق ذلك مؤامرة الصهيونيّة مع الصليبيّة ضدّ الإسلام والمسلمين»[٣٣].

بعد هذا التحديد تتوضّح لنا صورة المخاض الثقافيّ الذي تمرّ فيه الثقافة الإسلاميّة. فمنطق الوحدة أو الأحاديّة ومبدأ الشموليّة في الثقافة يجعلان هذه الثقافة تشعر بالتحدّي من كلّ ما يشكّل مزاحمةً في جمهور المسلمين تجاه ما تحدّده لهم ثقافتهم ودينهم. فكلّ محاولة لتغيير عالم الرموز الذي فرضته إيديولوجيا الخطاب الإسلاميّ تُعتبر خروجًا عن أصالة الإسلام[٣٤].

وهذا الرأي يَبرز بوضوح في ظاهرة التكفير المتبادل التي يمارسها المسلمون، وكأنّ الخلافات البديلة تجعل من ذاتها حارسة للثقافة

---

(٣١) راجع، أبو سليمان، عبد الحميد: «إسلاميّة المعرفة وإسلاميّة العلوم السياسيّة»، مجلّة المسلم المعاصر، العدد ٣١، مايو ١٩٨٢، ص ص ١٩-٤٥.

(٣٢) الموسوعة الميسّرة في الأديان والمذاهب المعاصرة، الندوة العلميّة للشباب الإسلاميّ، الرياض، ١٩٨٩، ص ١٤٥.

(٣٣) العمريّ، نادية شريف: المرجع السابق، ص ٢٢٦.

(٣٤) راجع، حاشية ٢٦.

الإسلاميّة، وهي تتنازع في ما بينها لتقرّر مَن يُحافظ أكثر على نقاوة الإسلام. ولنا في هذا الأمر ثلاثة شواهد معاصرة: - الأوّل، كتاب الفقه الإسلاميّ في طريق التجديد، للدكتور محمّد سليم العوّ. ويروي جهاد البشير أنّ الدكتور العوّ فوجئ عند دخوله قاعةً للمحاضرات بردود فعل الشبّان الحاضرين الذين أخذوا يتّهمونه بالتغريب وبإسقاط الليبيراليّة وآليّاتها على الفقه الإسلاميّ مع ادّعاء تجديده[٣٥]. - الثاني، هو الجدل القائم بين حزب الله والسيّد محمّد حسين فضل الله حول آرائه. فأحد الذين قاموا بالردّ على أفكاره لم يتوانَ عن نعته بالكافر، والمضِلّ، والفاسد، والماركسيّ. وأحد الموضوعات التي أثارها السيّد فضل الله هو مسألة الجامد والمتحرّك في القرآن. فاعتبر السيّد فضل الله، بحسب النصّ الوارد في الكتاب والمقتطع من نصّ كامل، أنّ الثابت والمتحرّك يُحدَّدان بحسب وعي الناس. فما كان من «المسلم الغيور» - كما يطلق على ذاته - إلّا أن أعطى حكمًا قاطعًا ولكن غير أكيد: «... الفكرة متأثّرة بشكل كامل على ما يبدو بما صدح به الفكر الغربيّ العلمانيّ...». وفي المقابل ينهال المؤلّف بمجموعة لا تُعدّ ولا تُحصى من الآيات القرآنيّة والأحاديث النبويّة ليثبت ضلالة السيّد فضل الله[٣٦]. - أمّا النموذج الثالث فهو ما نشرته مجلّة السياسة العالميّة *(Politique internationale)* في مقال لبيزهان ترابي بعنوان: «العربيّة السعوديّة: القرآن والحاسوب». يقول كاتب المقال إنّه بالرغم من الجهد الذي يقوم به الملك فهد لتطوير مبدأ الحياة السعوديّة لتواكب سير الحضارة، يتصادم هذا الأمر «بثقل الحضارة» (Le poids de la tradition)، ويلاحظ المؤلّف أنّ الشريعة الإسلاميّة لم تطبّق بحزم كما

---

(٣٥) راجع، البشير، جهاد: «تجديد الفقه الإسلاميّ في منظار جيلين»، جريدة النهار، ٧ كانون الثاني ١٩٩٨.

(٣٦) راجع، مسلم غيور: كتاب دين إسلام، مجموعة فتن أهل البدع ١، دار الهدى، بيروت ١٩٩٩؛ راجع أيضًا في الموضوع نفسه، المشهديّ، محمّد عليّ الهاشميّ: الحوزة العلميّة تدين الانحراف، بيروت ١٩٩٩.

طُبِّقت في الآونة الأخيرة[٣٧].

هذا الموضوع محصور بين عنوان الأصالة والتغريب. من هنا نستنتج صعوبة القيام بأيّ تطوير للعقل الإسلاميّ بعيدًا عن خطاب الإيديولوجيا. فالأمر مرتبط بالتاريخ الذي يعرّض كلّ ظاهرة أو محاولة لتُدان بالكفر... فهل سبب هذا هو التحدّي الخارجيّ أم بُنيةُ ثقافةٍ غير قابلة للتحرّك ومحكومة بخوف من التاريخ؟

هذا السؤال يحاول محمّد أركون أن يجيب عنه: «يمكن بالتأكيد الإشارة إلى الحالة الصعبة التي تعيشها المجتمعات الإسلاميّة في مواجهة الغرب منذ أكثر من قرن من الزمن. لكنّ هذه الحالة تحوّلت (...) إلى نوع من الحجّة التسويغيّة والتبريريّة. يمثّل الإسلام في هذه الحالة نوعًا من الملجأ والملاذ للمجتمعات الإسلاميّة التي تريد أن تحتفظ بهويّتها في مواجهة الغرب الحديث، الجبّار تكنولوجيًّا، وحضاريًّا. إذا ما فقد المسلمون ملجأ كهذا، فلن يعود هناك أيّ عامل تحريضيّ مثير لحماسة الجماهير والجسم الاجتماعيّ ككلّ (Le corps social). لهذا السبب (...) هذه هي الحالة التي نعيشها اليوم: إنّها، كما تلاحظون، مؤسفة، لكنّها في الوقت ذاته مفهومة»[٣٨].

ويوضح في مكان آخر: «إنّ انتشار خطاب الثورة الإسلاميّة وتوسّعه الآن، يزيدان من سوء التفاهم ويقوّيان النظرة السلبيّة لدى الشعوب الإسلاميّة ضدّ الغرب، وإذًا ضدّ نتاجه المشكوك فيه أكثر من غيره، ألا وهو الاستشراق، وهكذا نجد أنّ الحوار الحقيقيّ والجذريّ الذي ينبغي أن يدور حول الأسئلة الكبرى والحاسمة للدلالة الدينيّة للإسلام ولتاريخه ولوظائفه وطريقة اشتغاله في المجتمع، قد زُوِّر وزُيِّف ثمّ أُجِّل من جديد

---

(٣٧) TORABI, Bizhan: «Arabie Saoudite: le Coran et l'ordinateur», In *Politique Internationale*, n° 61, automne 1993, pp 113-128.

(٣٨) أركون، محمّد: المرجع السابق، ص ٢٨٩.

بسبب التناقضات المؤقّتة والخصومات السياسيّة العابرة»[٣٩].

ويخلص أركون إلى النتيجة التالية: «... نجد، ويا للأسف، أنّ الفكر العربيّ الإسلاميّ المعاصر يبقى غارقًا أكثر من اللازم في حمأة الصراع السياسيّ والاقتصاديّ وضروراته، وإذن فهو يبقى بعيدًا جدًّا عن القيام بالعودة النقديّة اللازمة إلى مسلّماته وفرضيّاته الخاصّة بالذات»[٤٠].

أمّا مسألة القوميّات، التي هي وليدة الفكر الغربيّ مباشرةً، فنجد أيضًا في هذه النقطة كيف أنّ التاريخ (= الإيديولوجيا) يطغى على الأنتروبولوجيا. فالقوميّة التي برزت مطلبًا إنسانيًّا في هذا العالم، والتي هي وليدة رغبة الإنسان والشعوب في الاستقلال الذاتيّ والشعور بخصوصيّة كلّ مجتمع، ارتبطت بعدّة معطيات ثقافيّة، جغرافيّة، دينيّة... هي إذًا مطلب أنتروبولوجيّ. هذه الفكرة لاقت أصداءً في العالم العربيّ، لا سيّما في مراحل الاستقلال عن الاستعمار، فسارع المفكّرون إلى ترسيخ قوميّاتهم. وهذا ما حدث في مصر، وسورية، ولبنان... ولكن بالرغم من بروز هذه الحاجة يجد الإسلام نفسه مدفوعًا إلى مواجهة هذا الموضوع.

يوضح ألبرت حوراني هذا الشرخ الذي أبعد المسلمين أو البلدان الإسلاميّة عن المطالبة المباشرة بوحدة إسلاميّة، خصوصًا في فترة المطالبة بالاستقلال في مصر والدول العربيّة الأخرى، إذ يقول: «بيد أنّ هذه النداءات من أجل الوحدة العربيّة والسياسيّة (التي نادت بها مجموعة من الجمعيّات السرّيّة في سوريا والعراق ومصر...) لم تجد لها استجابة لدى جميع الناطقين بالضادّ، فحرّيّة القول والعمل التي اتّسعت بعد ١٩٠٨ وسياسة تركيا الفتاة، إذ ساعدتا على نموّ القوميّة العربيّة، ساعدتا أيضًا على نموّ قوميّات أخرى»[٤١].

---

(٣٩) المرجع السابق، ص ٢٤٩.
(٤٠) المرجع نفسه، ص ١٦١.
(٤١) حوراني، ألبرت: المرجع السابق، ص ٢٩١.

فنشوء الأوطان العربيّة جعل المطالبة بالوحدة الإسلاميّة، أي الوحدة السياسيّة، أمرًا مستحيلًا، لا بل غير ممكن. فالتطوّر الأنتروبولوجيّ السياسيّ هذا لم يرافقه ما يسمّى بروح التموضع في الفكر الإسلاميّ، فالنتيجة جاءت أنّ الصراع قائم على قبول القوميّات حتّى اليوم. وهذا الأمر مرتبط بمجموعة من الاعتبارات التي تنبثق من التاريخ الفكريّ الإسلاميّ، لأنّ القوميّة بحدّ ذاتها قد تكون غير مزعجة، لكن ما رافق مصطلح القوميّة من تبريرات التاريخ والجغرافيا والثقافة هو الأمر المزعج. فكيف نقبل بتاريخ آخر للشعوب العربيّة غير تاريخنا العربيّ؟ وكيف نقبل بأصول ثقافيّة للشعوب العربيّة والبلدان العربيّة غير الثقافة الإسلاميّة؟ في ضوء هذه التساؤلات يمكننا أن نفهم موقف محمّد الألوسيّ من صدّام حسين، حين قام هذا الأخير في أحد مؤتمرات حزب البعث ليؤكّد أنّ العراق أمّة وقوميّة. فهذا التصريح يعتبره الألوسيّ ضربًا للإسلام وللعراق المسلم، وهو محاولة لتغريب العراق عن ثقافته الحقيقيّة.

يقول صدّام، حسبما أورد الألوسيّ: «فنحن إذًا أمّة، ولكي تبدو هذه الأمّة وكأنّها خُلقت بالإسلام، فهذا الأمر يقوّي منطق الرجعيّة الدينيّة المتخلّفة، ويعني أنّنا يجب أن نكون حزبًا دينيًّا ونحن لسنا كذلك. فيجب أن ندعم نظريّتنا بالتاريخ القديم مؤكّدين أنّ تاريخ الأمّة العربيّة يمتدّ إلى عصور سحيقة في القدم»[٤٢].

يعلّق الألوسيّ على هذا القول فيعتبر أنّ صدّام «... أخذ يعمل على طمس الهويّة الإسلاميّة للعراق بإزالة أيّ مظهر إسلاميّ فيه، وإلغاء البقيّة الباقية من التشريعات الإسلاميّة التي كان يجب العمل بها في بعض شؤون الحياة، مثل المواريث والأحوال الشخصيّة...»[٤٣].

---

(٤٢) الألوسيّ، محمّد: المرجع السابق، ص ٢٨.
(٤٣) المرجع السابق.

إنّ هذا الوهن الذي ألَمّ بجسم الأمّة الإسلاميّة لم يجد المسلمون له مبرّرًا آخر سوى نجاح السياسة الاستعماريّة في تقسيم البلد الإسلاميّ الواحد إلى كيانات مجزّأة لتستغلّ ثرواتها وقدراتها[٤٤].

ردّة الفعل هذه تجد لها تعبيرًا أوضح في كلام السيّد محمّد حسين فضل الله حين يقول: «... إنّ الواقع التجزيئيّ الذي يعيشه المسلمون في هذه الدول (الدول العربيّة) التي صنعها الاستكبار العالميّ لمصالحه، يمثّل مشكلة، لأنّه ألغى الأمّة في عمق الوعي الإسلاميّ الشخصيّ. فنحن نلاحظ أنّ هناك تجذّرًا خطيرًا في المسألة الوطنيّة للإنسان المسلم بحيث أصبح يشعر بالحاجز الوطنيّ الذي يحجبه عن مسلم آخر... أنا أتصوّر أنّ هذه المشكلة الداخليّة وُجدت من خلال الأوضاع الأساسيّة القلقة التي عاشها المسلمون، بحيث فقدوا معنى الأمّة في مشاعرهم الحقيقيّة وإن كانت مسألة الأمّة قد تُداعب بعض أحاسيسهم ومشاعرهم بما لا يحقّق شيئًا كبيرًا على مستوى الموقف وعلى مستوى الواقع»[٤٥].

بعد هذا العرض للتنديد بالقوميّات، هل يمكننا رؤية مصالحة بين القوميّة والإسلام؟ يرى ألبرت حوراني أنّه من الممكن القيام بذلك بشرط أن نعود إلى القوميّة مصطلحًا إسلاميًا، بمعنى أنّ لا فصل بين القوميّة والإسلام[٤٦].

يمكننا أن نستخلص ترابطًا جليًا ما بين القوميّة والتغريب والاستكبار، فكلّ هذه هي مخطّط خارجيّ للقضاء على الإسلام. إنّ الإيدولوجيا استطاعت على ما يبدو أن تُقحِم في وعي المسلمين خطرَ الخارج وكأنّ المسألة هي حقًّا غزو.

---

(٤٤) راجع، العمريّ، نادية شريف: المرجع السابق، ص ٣٣٦؛ والشيخ راشد الغنوشيّ: «الحركة الإسلاميّة والنظام الدوليّ»، المرجع السابق، ص ص ٨٠-٨٣.

(٤٥) بن جدو، غسّان: المرجع السابق، ص ١٦٧.

(٤٦) راجع، حوراني، ألبرت: المرجع السابق، ص ٣٠٢.

ولكن هل يمكن الرجلَ القويّ ألّا ينال من السارق إن عرف بقدومه؟

خاتمة

لا يزال العالم العربيّ يمرّ بمخاض عسير. فسبب هذا التأزّم كما رأينا هو التاريخ بصفة كونه لاوعيًا جماعيًّا وشخصيًّا. وكان لا بدّ من حدثٍ مؤسّس لهذا الوجدان، فَجَّر فيه نزاعًا لا نعرف حتّى اليوم إلى ما سينتهي. قد أبرزنا بوضوح حدث إلغاء الخلافة وأثره في موقف الإسلام من وجوده. نحن نعرف أنّ التاريخ قاسٍ بحكمه. ولكنّنا ندرك أيضًا أنّ التاريخ نور يلقي بضوئه على مسار الفكر البشريّ. فالتاريخ إذًا وجدان وهذا ما استندنا إليه لنبحث عن أسباب هذه الأزمة التي يمرّ بها العالم العربيّ.

هذه المحاولة وما انتهت إليه، وإن كانت قد ألقت الضوء على ناحية مهمّة جدًّا من الصراع الذي يدور في العالم العربيّ، إلّا أنّها بحاجة إلى أن تتفرّع إلى إشكاليّات أُخَر كاليقظة الإسلاميّة واليقظة اليهوديّة (التي كان لها أيضًا دور مهمّ في تسريع بروز اليقظة الإسلاميّة). فهناك نجيب العازوريّ وكمال يوسف الحاجّ يصفان هاتين اليقظتين. فالأوّل قال سنة ١٩٠٨: «تبرز في الآونة الأخيرة في تركيا الآسيويّة ظاهرتان خطيرتان متناقضتان على وحدة طبيعتهما، هما يقظة الأمّة الإسلاميّة، وسعي اليهود الخفيّ لإعادة مُلك إسرائيل القديم على نطاق واسع. إنّه مكتوب لهاتين الحركتين أن تتصارعا باستمرار حتّى تتغلّب الواحدة على الأخرى، وعلى نتيجة هذا الصراع... يتوقّف مصير العالم أجمع...»[٤٧].

أمّا كمال يوسف الحاجّ فيقول: «نمرّ اليوم في بوغاز ضيّق بين جبلين هائلين. نحن اليوم بين يقظتين من أضخم اليقظات التي ظهرت في تاريخ الإنسانيّة منذ أن كانت الإنسانيّة: اليقظة اليهوديّة واليقظة العربيّة.

---

(٤٧) حوراني، آلبرت: المرجع السابق، ص ٢٨٥.

ظهرتا في وقت واحد كفَرَسَي رهان. وذلك حوالى الربع الأخير من القرن التاسع عشر. هناك الوحش الصهيونيّ المتهوّد... وهناك العالم العربيّ في امتحانه العصيب. الضغوط عليه من الخارج شديدة عنيفة، والدفوع من الداخل أشدّ وأعنف. لذا ترى الجمود الذي تراكم فوق ظهره، منذ مئات السنين، يذوب شيئًا فشيئًا. العالم العربيّ في انتفاضة...»[٤٨].

(٤٨) الحاجّ، كمال يوسف: لبنان مبنى ومعنى، محاضرة أُلقيت في وزارة التربية، ٦ حزيران سنة ١٩٦٩، مطابع الكريم، جونية - لبنان، ١٩٦٩، ص ص ٣٥-٣٦.

الدعوة المسيحيّة والدعوة اللبنانيّة

مقاربة لاهوتيّة في ضوء الأوضاع الراهنة

الأب صلاح أبو جوده اليسوعيّ(*)

مقدّمة

يُشير قداسة البابا يوحنّا بولس الثاني في الإرشاد **الرسوليّ «رجاء جديد للبنان»**، إلى تجربتَين تتربّصان بالشبّان والشابّات اللبنانيّين، ولا سيّما المسيحيّين منهم، وهما «التشدّد والتراخي»[1]. وفي الواقع، تُترجم هاتان التجربتان سياسيًّا، في الجانب المسيحيّ، بمواقف ثلاثة: السلميّة المقرونة أحيانًا بالاستسلام والوصوليّة والخضوع للأمر الواقع؛ والمعارضة المتطرّفة، التي تُعتبر قوميّة وطنيّة متشدّدة؛ واللّامبالاة تجاه الحياة السياسيّة، التي تطبع الكثير من المسيحيّين، ويرافقها السأم والميل إلى الهجرة. وفي هذا السياق، نلاحظ أنّ هذه اللامبالاة تسود شريحة مهمّة من الشبّان والشابّات، الذين منهم مَن يلتزم، بحماسة لافتة، حركاتٍ رسوليّة وروحيّة صرف. إنّ قيام هؤلاء باختبارات روحيّة قويّة،

(*) باحث في معهد الدراسات الإسلاميّة والمسيحيّة (جامعة القدّيس يوسف، بيروت).

(١) «في ضمير الشعب اللبنانيّ، وداخل الكنيسة في لبنان، يجب أن يحتلّ الشبابُ محلًّا مرموقًا، ويكون حافز تجدّد وطنيّ وكنسيّ، وذلك بالمشاركة في مختلف بُنى الحياة الاجتماعيّة ومراكز القرار. ويجب مساعدتهم ليتغلّبوا على تجارب التشدّد والتراخي التي يمكن أن تتربّص بهم...» الإرشاد الرسوليّ، رجاءٌ جديد للبنان، منشورات اللجنة الأسقفيّة لوسائل الإعلام، جل الديب، لبنان، ١٩٩٧، رقم ٥١.

واكتشافهم وجه المسيح القائم من الموت، وقوّة الروح القدس الفاعل في الكنيسة، هي، من دون شكّ، في أساس اندفاعهم الروحيّ، الذي يمثّل رجاءً كبيرًا للكنيسة. ولكن يبدو لنا من الضروريّ أن يصبح هذا الاندفاع رجاءً كبيرًا للبنان أيضًا. ونُشير على الفور إلى أنّنا لا نقصد بدعوتنا هذه أن تتحوّل الحركات الرسوليّة والروحيّة إلى العمل الوطنيّ، بل أن يعي المؤمن الفرد واجباته في «حياة المدينة»، ويعتبرها جزءًا مهمًّا من التزامه الإيمانيّ.

سنحاول، بادئ ذي بدء، أن نعرّف بالمواقف الثلاثة التي أشرنا إليها أعلاه، ومن ثمّ نسعى لنضع الخطوط الأساسيّة التي تميّز موقف المسيحيّ بصفته مواطنًا فاعلًا ومسؤولًا في المجتمع.

أ - المسيحيّون اللبنانيّون بين السلميّة والقوميّة الوطنيّة واللّامبالاة

١ - ما هي السلميّة؟

مرّ لبنان، منذ ١٩٧٥ حتّى ١٩٩٠، بسلسلة من الحروب والفوضى، تركت بلدًا معاقًا سياسيًّا وأمنيًّا، وخلّفت مجتمعًا ممزّقًا ومنهوكًا. فالإحصاءات تشير إلى أنّه سقط ما يقارب المائة والخمسين ألف ضحيّة، وأكثر من مائة ألف معاق، وسبعة عشر ألف مفقود، وآلاف المهجّرين والمهاجرين. وما يزيد تلك المأساة ألمًا هو فقدان العدوّ طوال فترة النزاع: مَن كان عدوّ المسيحيّين؟ فإبّان خمسة عشر عامًا، مات المسيحيّون في حروب مع الفلسطينيّين، وميليشيات محلّيّة من ألوان مختلفة، والجيش السوريّ، ولكن أيضًا بسبب حروب بين الميليشيات المسيحيّة نفسها، والحرب بين الجيش اللبنانيّ الموالي للعماد ميشال عون والقوّات اللبنانيّة. ولعلّ هذه كانت أقسى ما عانى منه المسيحيّون الذين قتلوا فيها بالمئات، وهُجّروا بالآلاف، ورأوا أبناءهم يقتلون ويتقاتلون ويحوّلون قراهم ومدنهم خرابًا.

مَن يمكنه أن يلوم رجال السياسة المسيحيّين الذين اشتركوا في أعمال الطائف ووقّعوا على الاتّفاق؟ ومَن يلوم أصحاب القرار حينذاك الذين أمروا بدخول القوّات السوريّة المناطق التي كان العماد عون يسيطر عليها؟ ألم ينقذ كلّ ذلك ما تبقّى من مسيحيّين في لبنان؟ ألم يكن ذلك الشيء الوحيد الممكن عمليًّا لاستعادة السلام في لبنان، وعلى وجه خاصّ في المناطق المسيحيّة في المتن وكسروان؟ ولكن، في المقابل، ألم يكن ذلك التوق إلى السلام متطرّفًا، بعد سنوات الحرب الطوال؟ ألم تكن النتيجة أنّ لبنان أصبح تحت الوصاية السوريّة؟

منذ ١٩٩٠ إلى يومنا هذا، تتراوح اتّهامات المعارضين، في الواقع، أمثال التيّار الوطنيّ الحرّ، والقوّات اللبنانيّة، والدكتور ألبير مخيبر، وحزب الكتلة الوطنيّة، والرئيس أمين الجميّل، وحزب الوطنيّين الأحرار - بدرجات متفاوتة بالطبع - بين اتّهام المسؤولين الرسميّين بأنّهم أدوات في يد سورية، أو أنّهم مستكفون ضميريًّا، أو أنّهم مشلولون سياسيًّا، أو مستسلمون للأمر الواقع.

وما نزال نطالعه في الجرائد يُظهر تلك المواقف المتعارضة. على سبيل المثال، قال الرئيس العماد لحود في ٢٩ تشرين الثاني ١٩٩٩: «لبنان أمام خيارين: إمّا أن يكون موحّد الموقف في الداخل ومع سورية، ويواجه معها مخطّطات العدوّ أيًّا كانت، وإمّا يعود إلى الفتنة الداخليّة والاقتتال، وقد تعلّمنا درس الماضي»[٢]. جاء الردّ الأوّل على هذا القول من قبل «الهيئة العامّة في التيّار الوطنيّ الحرّ»، التي عقدت اجتماعًا استثنائيًّا للبحث فيه، فقالت: «يستهجن التيّار الوطنيّ الحرّ التدرّج في الموقف الرسميّ من المطالبة بتنفيذ القرار ٤٢٥ إلى وحدة المسار والمصير، ومن ثمّ ربط الانسحاب من الجنوب بالانسحاب من الجولان، وصولًا إلى التهديد بالفتنة الداخليّة وعودة الفوضى، في حال لم يتمّ

(٢) النهار، ٣٠ تشرين الثاني ١٩٩٩، ص ٢.

الاتّفاق مع سورية... إنّ الشعب اللبنانيّ، في نظر الرئيس لحّود، غير قابل للحياة ضمن صيغة للعيش المشترك إلّا تحت الوصاية والهيمنة السوريّة... إنّ سورية ومَن معها تضمر افتعال الاضطرابات لتبرّر بقاء جيشها في لبنان بعد الانسحاب الإسرائيليّ»[٣].

كيف يمكننا أن نحلّل بموضوعيّة هذَين الموقفين المتعارضَين؟ لعلّ رأي اللّاهوتيّ الكبير de Montcheuil ينير جزءًا من الموضوع: «عندما تُنقِذُ مدينةٌ وجودَها عن طريق الجُبن أو بسبب إخلالها بعهودها par manque de parole، وما دام أنّه لم يتمّ فيها التأسّف على ذلك العمل واستنكاره، بل خصوصًا إذا صار تعظيمه، سيعيش المواطنون حينذاك في جوّ من الجبن أو الكذب. ففي أساس وجودهم، يكمن التأكيد القائل بأنّه يجب على المرء أن ينقذ حياته مهما كان الثمن. وبالتالي، يجد المواطنون أنفسهم في أوضاع لا تلائم أبدًا تكوينهم الأخلاقيّ الشخصيّ ولا تكوينهم الدينيّ»[٤].

هل نستطيع أن نتكلّم على نقص خطير في الواقعيّة الأخلاقيّة عند بعض السياسيّين المسيحيّين، يرافقه نقص في الواقعيّة الاجتماعيّة والسياسيّة؟ إنّ هذا النقص المزدوج، إذا صحّ، يجعل القياديّين، الذين أرادوا السلميّة، غير أمينين تجاه هدفهم الأساسيّ. ذلك بأنّه إذا كان قرارهم العام ١٩٩٠ قد أنقذ البلاد من انحلال داخليّ وموت مؤكّد، فعملهم السياسيّ يجعل الشعب يموت من قلّة الرجاء والشهامة والقبمة. وقد ورد في بيان صادر عن «مجلس البطاركة والأساقفة الكاثوليك في لبنان» ما يعبّر عن هذه الهواجس: «لكنّ الآباء... يساورهم القلق مثل الكثيرين من المواطنين، ونحن على عتبة حلول سياسة دوليّة في المنطقة، والوهن ينال من الكيان اللبنانيّ في مقوّماته الأساسيّة: سلامة الأرض

---

(٣) النهار، ١ كانون الأوّل ١٩٩٩، ص ٥.

(٤) (ترجمة بتصرّف) Henri de Montcheuil, *L'Eglise et le monde*, Paris 1945, p. 161.

وسيادة القرار والاستقلال الناجز، وفي وحدته الوطنيّة الهشّة، وفي ممارسته اليوميّة للسيادة، وفي عيشه المشترك الصادق والأصيل»[٥].

وماذا يصبح المصير إذا أضفنا إلى هذا تغليب المنفعة الشخصيّة على الواجب والخير العامّ، كما يظهر، على سبيل المثال، في المجادلات حول قانون الانتخاب والفضائح الماليّة؟ ألا يصبح الموت الناتج من الانحلال الداخليّ أكثر واقعيّة؟ إنّ خبرات المواطنين في السنوات السابقة، على الرغم من فسحة الأمل التي خلقتها نزاهة الرئيس العماد لحّود، تجعل شريحة كبيرة منهم تشكّ في استقامة السياسيّين، لا سيّما وأنّ عددًا غير قليل منهم لا يتوانى يبحث عن دعم خارجيّ ليصل إلى السلطة.

من المؤكّد أنّ السلام يتطلّب، في الوقت نفسه، الحرّيّة والسيادة والاستقامة الأخلاقيّة. فالسلام الذي لا يسمح بتطوّر العدالة وتفتّح الشخصيّة الوطنيّة ليس سلامًا حقيقيًّا.

لنسمع البابا يوحنّا بولس الثاني: «في السنين الماضية، انطبع لبنان بمحنة الحرب. واليوم تقتضي هذه الآلام بتطهير حقيقيّ للذاكرات والضمائر. ولذلك ينبغي تعزيز السلام الدائم المبنيّ بكلّ صبر وأناة. لأنّ السلام وحده بإمكانه أن يكون الينبوع الحقيقيّ للإنماء والعدالة... إنّني أحثّ اليوم، إذًا، جميع الكاثوليك وأدعو في الوقت عينه سائر المسيحيّين وأصحاب الإرادات الطيّبة، إلى القيام بأعمال نبويّة، وتقلّد سلاح السلام والعدالة. من الأمور الملحّة تطوير وتنمية تربية الضمائر على السلام والمصالحة والوفاق بين جميع عناصر الأمّة اللبنانيّة»[٦].

٢ - ما هي اللّامبالاة؟

إنّ الأسباب التي تجعل شريحة كبيرة من المسيحيّين، وبوجه خاصّ

---

(٥) البيان الختاميّ الصادر عن مجلس البطاركة والأساقفة الكاثوليك في لبنان، في ٢١ تشرين الثاني ١٩٩٩، في: النهار، ٢٢ تشرين الثاني ١٩٩٩.

(٦) الإرشاد الرسوليّ، رقم ٩٧ و٩٨.

الشباب منهم، تعاني من اليأس، وتتّخذ موقفًا سلبيًّا تجاه الحياة الوطنيّة، كثيرة. وقد أتى الإرشاد الرسوليّ على ذكر عدد منها، واصفًا إيّاها بالصعوبات في وجه الوطن، وعوامل تؤدّي إلى نوع من «الهجرة النفسيّة». فهنالك صعوبات ذات طابع اقتصاديّ وعسكريّ وسياسيّ واجتماعيّ، إلخ[٧]. ولكن، في ما يتّصل بالمسيحيّين، فإنّ «ما اختبره المؤمنون بالمسيح في الماضي وفي الحاضر، في أنفسهم وفي الآخرين، في ما حولهم وفي كلّ مكان، كافٍ لإقناعهم بما لقوى الشرّ من قدرة لا تزال قائمة، في وسعها أن تنشر على الدوام الظلمة في العقول والقسوة في المشاعر، وتشكّل تهديدًا للمستقبل»[٨].

غير أنّ كلّ انعزال، وكلّ رفض للاشتراك في الحياة الوطنيّة، يؤثّران سلبًا في المجتمع، فالتوازن الداخليّ الدقيق يُصاب بخلل خطير، ويُخلَق جوٌّ مؤاتٍ لازدياد ممارسات العنف وقلّة العدالة. فرفض الانخراط في خدمة الحياة العامّة، يعني تجريد الوطن من سلاحه في وجه الظلم. وبالتالي، يصبح ذلك الموقف أشبه بمؤامرة على الوطن نفسه. لذا، أصاب البابا عندما ذكّر بأنّه يجب أن يعرف الجميع «أنّ لهم مساهمة متميّزة يقدّمونها إلى بلدهم»[٩].

وفي الواقع، يعود إلى المسيحيّين واجب بثّ القِيَم الإنجيليّة، وفي طليعتها الجهاد من أجل تحقيق العدالة وتطويرها، بقوّة المغفرة والرحمة والمحبّة، في الحياة الوطنيّة. على أنّ ذلك ممكن إذا نظرنا إلى لبنان بصفته بلدًا له مكانه في قصد الله: «إنّ المؤمنين العلمانيّين يقومون هكذا بخدمة حقيقيّة للإنسان وللمجتمع الوطنيّ، وذلك بفضل معموديّتهم التي بها يشاركون في وظيفة المسيح المثلّثة: الكهنوتيّة والنبويّة والملكيّة»[١٠].

---

(٧) راجع: الإرشاد الرسوليّ، رقم ١٧، وعنوانه «المسيحيّون في المجتمع المدنيّ».
(٨) المرجع نفسه.
(٩) المرجع نفسه، رقم ٩٥.
(١٠) المرجع نفسه، رقم ١١٣.

ففي العمق، نموّ الحسّ الوطنيّ السليم، والاندفاع إلى التزام الحياة الوطنيّة، لا ينبعان بزخم وعنفوان ورجاء إلّا انطلاقًا من الإيمان المسيحيّ، البعيد عن المصالح الفرديّة والفئويّة الضيّقة، والمنفتح على بنيان الإنسان في جميع أبعاده.

٣ - ما هي القوميّة الوطنيّة؟

لنؤكّد أوّلًا على أنّ حبّ الوطن واجب لا ينفصل عن الخير العامّ. قال البابا في دور العلمانيّين: «**دعوتهم الخاصّة بهم هي أن يطلبوا ملكوت الله من خلال إدارة الشؤون الزمنيّة التي ينظّموها بحسب إرادة الله... إدارة الشؤون العامّة، وسياسة المجتمع، هما ذاك العلم المدنيّ الذي يمكّن الناس من التواصل بصلات الصداقة، مع الاهتمام بأن يبنوا معًا أسرة يوحّدها المصير والصالح العامّ، رائدها خير الأفراد وخدمة الحقيقة، لتجمل كلّ مواطن على حبّ وطنه**»[١١].

لا شكّ في أنّ الشعار الذي طَبَع، على نحو خاصّ، الميليشيات المسيحيّة، طوال فترة الأحداث، كان «الدفاع عن الوطن». فحبّ لبنان والولاء له عُظّما تعظيمًا لم يعرفه الوطن من قبل. كما اتّخذ النضالُ من أجل الحفاظ على بقاء لبنان صاحبَ كيان مستقلّ، طابعَ قضيّة استحقّت بذل الذات في سبيلها بذلًا تامًّا. فالموت من أجل تلك القضيّة أُحيط بهالة من مجد الشهادة. وكلّ مَن عاش في لبنان وقت الحرب، رأى، ولا شكّ، المئات من صور الشبّان الذين قضوا ليحيا لبنان.

يجب ألّا تُنسى تضحيات أولئك المواطنين الشجعان، وألّا تُنكر. بيد أنّه من الواجب أن نميّز بين الشبّان الذين التزموا المعارك حبًّا للبنان، وبين المسؤولين، أو القادة، الذين أعمَوا الكثير من الناس بخطبهم المبالغة عن عظمة الوطن، وأخفوا الأسباب الحقيقيّة الكامنة وراء تتابع الحروب.

---

(١١) المرجع السابق، رقم ٤٥.

لسنا هنا بصدد محاكمة مَن يُسمّوا عادة «أمراء الحرب»، بل نتساءل عن حبّ الوطن: هل حبّ الوطن حبًّا متعصّبًا ينبع من الحبّ المسيحيّ؟ أو، بكلام آخر، كيف يستطيع المواطن أن يحبّ وطنه «مسيحيًّا»؟.

حبّ الوطن

إذا كان يترتّب على كلّ مواطن أن يحبّ وطنه ويعمل من أجل الخير العامّ فيه، خير جميع المواطنين، فعليه ألّا ينسى أنّ وطنه يقع بين أوطان أخرى. وهذه الحقيقة تضع المواطن تجاه خيار: إمّا أن يقبل أن ينشر خيره العامّ ليشمل البلدان الأخرى، وذلك يكون عن طريق التضامن معها، إمّا أن يرفض التضامن، جاعلًا من وطنه غاية الحياة السياسيّة الوحيدة، ومن خيره الخاصّ مقياس عمله الوحيد.

إنّ نظرة موضوعيّة إلى تاريخ لبنان الحديث، تُظهر لنا أنّ علاقة الوطن بمحيطه كانت مطبوعة بالحذر والشكوك والتوتّر. ولا شكّ في أنّ أسباب هذا الموقف تعود إلى واقع الأقلّيّات والتغيرات الدراميّة التي عاشها الشرق الأوسط، ولا يزال يعيشها. ولكن هل في ذلك سبب كافٍ حتّى لا ينفتح المسيحيّون اللبنانيّون على البلدان العربيّة؟ وفضلًا عن ذلك، مَن بوسعه أن يجزم أنّ حملات الدفاع عن البلاد في وجه هذه الميليشيا أو تلك الدولة لم تُطلّق بسهولة كبيرة؟ ومَن يستطيع أن يجزم جزمًا قاطعًا أنّ الحروب التي جرت، على اختلاف صيغها، لم تأتِ نتيجة مماثَلَةٍ مُغرية بين رجل السياسة هذا، أو تلك المجموعة السياسيّة والاقتصاديّة، والوطن؟

تكتسب كلمات البابا يوحنّا بولس الثاني، في هذا المضمار، أهمّيّة بالغة: «إنّ مصيرًا واحدًا يربط المسيحيّين والمسلمين في لبنان وسائر البلدان المنطقة... بودّي أن أشدّد، بالنسبة إلى مسيحيّي لبنان، على ضرورة المحافظة على علاقاتهم التضامنيّة مع العالم العربيّ وتوطيدها... إنّ مسيحيّي الشرق الأوسط ومسلميه، وهم يعيشون في المنطقة نفسها، وقد عرفوا في تاريخهم أيّام عزّ وأيّام بؤس، مدعوّون إلى أن يبنوا معًا

مستقبل عيش مشترك وتعاون، يهدف إلى تطوير شعوبهم تطويرًا إنسانيًّا وأخلاقيًّا...»[١٢]. فلا بدّ أن يندرج حبّ الوطن في هذا الهدف، أي في إطار التضامن مع العالم العربيّ بغية بنيانه على المستويات كافّة.

وقُصارى القول هو أنّ هنالك تجاوزًا ضروريًّا لآفاق الوطن يجب أن يحصل، ومن الواجب الكلام عليه وفهمه، لا وكأنّه نفي للوطن، بل، على خلاف ذلك، على أنّه رسالة وطنيّة سامية. وفي الواقع، يتحوّل حبّ الوطن إلى تعصّب وطنيّ عندما نرفض مبدأ هذا التجاوز، ونفضّل الالتفاف على خير خاصّ يصبح سريعًا خيرًا أنانيًّا خطيرًا.

ومن جهة أخرى، هو الإيمان المسيحيّ عينه الذي يقتضي ذلك الانفتاح، لأنّ قصد الآب هو خلاص جميع الناس. والخطر الكبير هو أن يماثل المسيحيّ الوطنيّ بين بلده وإيمانه، ويقتنع في فكره أنّ دمار أحد الأمرين يؤدّي إلى زوال الآخر. فإنّ مثل هذا الموقف يكشف عن إيمان لا يزال في مرحلة الطفولة، لأنّه لم يدرك بعد منزلة الرسالة في الانتماء إلى جسد المسيح. لا يمكن المحبّة المسيحيّة أن تُحصر ضمن حدود سياسيّة وجغرافيّة.

ولكن يبقى أنّ الخير العامّ، لكي ينتشر في البلدان الأخرى، يجب أن يُحقّق أوّلًا في لبنان. فلا بدّ من السعي لتوثيق الرباط الاجتماعيّ الوطنيّ على أُسس سليمة، تحفظ هويّة البلاد واستقلالها وحقوق الطبقات الفقيرة، مع التنبّه دومًا إلى أنّ النوايا الحسنة لا تتوقّف عند ذلك الحدّ، بل يرفع أصحابها أنظارهم نحو البلدان الأخرى.

٤ - خلاصة: الموقف المسيحيّ

تلتقي السلميّة والقوميّة الوطنيّة، في الواقع، حول النتيجة نفسها. فمن جهة، يعجز صاحب الموقف السلميّ عن تحقيق خير بلاده العامّ، بل

---

(١٢) المرجع السابق، رقم ٩٣.

يجد نفسه منجرفًا في نهج يُضعف الوطن ويفرغه من معاني الاستقلال والسيادة والحرّيّة، وهي أمور في صلب الخير العامّ. ومن جهة أخرى، لا يمكن القوميّ الوطنيّ أن يبحث عن مجد بلاده فقط من دون أن يصل إلى أن ينفي خير الآخرين. فحبّ الوطن، على نحوٍ متعصّب، يعني، بكلام آخر، أن تكون البلدان المحيطة ضعيفة وفقيرة وغير قادرة. أمّا إخفاق السلميّة والقوميّة الوطنيّة، فلا يؤول إلّا إلى خلق أمّة واهنة وشعب لا مبالٍ.

فلا بدّ من تحاشي موقف متطرّف، من جانب أنصار «السلميّة»، ومن جانب أنصار القوميّة الوطنيّة على السواء. فهذا الموقف يؤدّي إلى نتيجة عكسيّة في كلتا الحالتين. وفي الواقع، يتطلّب الموقف المسيحيّ المثاليّ، الذي لا يتخلّى عن حبّ السلام، ولا عن حبّ الوطن، أن يجمع ما بين الطرفَين عن طريق جدليّة غير سهلة ولكن ممكنة.

إذا كان تطوّر العدالة والديموقراطيّة والحرّيّة في النظام المحلّيّ، والانفتاح على الحياة الوطنيّة، وعلى جميع مكوّنات المجتمع اللبنانيّ، يجب أن يكونا في صلب اهتمامات المسيحيّين اللبنانيّين، فيجب أن تكون اهتماماتهم تلك شاملة العالم العربيّ أيضًا. فالدعوة المسيحيّة، التي ترمي إلى إقامة أخوّة شاملة تقوم على احترام الاختلاف والتسامح والمحبّة، هي في صميم الإيمان.

ب - «المسيح رجاؤنا: بروحه نتجدّد، ومعًا للمحبّة نشهد»

إنّ هذه الكلمات، التي ألّفت موضوع السينودُس، تُلخّص بوضوح تلك الشروط الأساسيّة لبنيان «رجاء جديد للبنان». يتأسّس هذا الرجاء على المسيح الذي يبثّ محبّته وسلامه في قلوب المؤمنين بالروح القدس. ولكن لكي نكتسب هذا السلام وتلك المحبّة لأنفسنا وللآخرين، يترتّب علينا أن نتوب. تبدأ طريق الخلاص بالتوبة، فهذه كانت صرخة الأنبياء طوال التاريخ، وكانت دعوة المسيح عندما باشر رسالته في الجليل. قال

قداسة البابا: «عندما دعوت، في ١٢ حزيران ١٩٩١، سينودُس الأساقفة إلى جمعيّة خاصّة من أجل لبنان، كان وضع البلاد مأسويًا، ولبنان مزعزعًا تمامًا في كلّ مقوّماته. فدعوت الكاثوليك المقيمين على هذه الأرض إلى المباشرة بمسيرة صلاة وتوبة وارتداد تتيح لهم أن يتساءلوا أمام الربّ عن أمانتهم للإنجيل وعن التزامهم الفعليّ في اتّباع المسيح»[١٣].

وفي الحقيقة، تفتح هذه المتطلّبات الإنجيليّة المسيحيّين على العالم أجمع، بدءًا بخاصّتهم، لكي يجعلوا من الإنسانيّة كلّها أخوّة واحدة، جسدًا واحدًا رأسه المسيح. بالطبع، لا تزال هذه الأخوّة الإنسانيّة موضع رجائنا، فهي تتدرج في الوعود الأخيرة. غير أنّ حضورها في أذهاننا وقلوبنا ينبّهنا دومًا إلى أنّ وجودنا في العالم له هدف محدّد علينا أن نسعى لبلوغه.

بصفتي مسيحيًا، أؤمن بأنّ لوطني دعوة عليه أن يتمّمها في صميم البشريّة الممزّقة بسبب الخطيئة. أليس المسيحيّون هم الشعب الجديد المختار ليترجم هذه الدعوة؟ وما الذي يحصل إذا قصّر المسيحيّون تجاه تلك الدعوة الإلهيّة بسبب قلّة الأمانة؟ بالطبع، تراهم يعيدون خطيئة أولئك الذين رفضوا المسيح، فيصبحون هم أنفسهم مصدر انقسام وعداوة.

وفي الواقع، إنّ المسيحيّ مدعوّ إلى أن يبرهن عن مصداقيّة إيمانه عن طريق ممارسة المحبّة التي هي وحدها تكمّل العدالة وتسمو بها. فالإخلاص للمحبّة لا ينفي العدالة. وهذه القناعة وحدها تجعل من الولاء للوطن في أطر سليمة بعيدة عن مخاطر السلميّة والقوميّة الوطنيّة.

١ – دخول ديناميّة الخير العامّ

«وهكذا يصبح المؤمنون بالمسيح في لبنان، وقد جدّدهم الله، شهود محبّته لدى جميع إخوتهم»[١٤]. تُظهر هذه الكلمات، التي تأتي في مقدّمة

---

(١٣) المرجع السابق، رقم ٢.
(١٤) المرجع نفسه، رقم ١.

الإرشاد، أنّ عمل كلّ مسيحيّ وجميع المسيحيّين، لا يمكن أن يكون فرديًّا، أي لا يقتصر على الشخص ولا على الطائفة ولا على الوطن. وهو الروح القدس الذي يبدّد مخاوفنا، ويجعلنا نفطن إلى حقيقة رسالتنا شعبًا وأفرادًا، وهي رسالة شاملة تهدف إلى إعلان المسيح «إلى الخلق أجمعين» (مر ١٦/ ١٥).

إن كنّا أوفياء لهذا المثال الأعلى، تحاشينا أن يدخل حبّنا لبنان في نزاع مع ديناميّة الخير العامّ، التي تميل، بطبيعتها، إلى الشموليّة. بالطبع، لا يمكن ذلك الموقف إلّا أن يكون ثمرة تجدّد لحياة المسيحيّين اللبنانيّين المدنيّة والكنسيّة معًا. والإرشاد يشدّد على هذه الحقيقة في الفصل الثالث: «تثبيتًا للإيمان والرجاء والمحبّة لدى المؤمنين، وإذكاءً لحميّتهم الرسوليّة، لا بدّ من النظر إلى هذه «الأمور الآتية»، لأنّه، تبعًا لمعنى التاريخ الذي في المسيح بدايتُه ونهايتُه، والسعادة التي يدعونا إليها، يُطلب من الكاثوليك اللبنانيّين، أن يتوبوا ويبدّلوا سيرتهم بدافع من الروح القدس؛ وهكذا يظهر، شيئًا فشيئًا، عالم جديد في هذه الأرض، بمعونة الروح القدس الذي ينفحنا بالحياة الجديدة الصادرة عن الله»[١٥].

أمّا في ما يتّصل بينابيع هذا التجدّد المطلوب، فالبابا، في الفصل نفسه، يتكلّم على ضرورة أن نتغذّى بكلمة الله الحيّة (رقم ٣٩)، والأمانة للتقليد الذي يسمح بعودة حقيقيّة إلى الجذور (رقم ٤٠-٤١)، والمثابرة على المشاركة في الليترجيّا والصلاة الشخصيّة والجماعيّة (رقم ٤٢-٤٣). هذه هي، إذًا، الينابيع التي تسمح بتجدّد الأشخاص[١٦]، وتجديد بُنى المشاركة، والتجدّد الرعويّ[١٧].

---

(١٥) المرجع السابق، رقم ٣٨.

(١٦) يشمل تجدّد الأشخاص: المؤمنين العلمانيّين، والأسرة، والنساء، والشباب، والرهبان والراهبات، والخدّم الكهنوتيّة. أنظر: المرجع نفسه، أرقام ٤٤-٦٣.

(١٧) بعنوان «تجديد بُنى الشراكة»، يتكلّم البابا على الرعايا، والأبرشيّات، والبطريركيّات. أنظر: المرجع نفسه، أرقام ٦٤-٧٠. أمّا في شأن التجدّد=

٢ - الكنيسة وديناميّة الخير العامّ

في هذه المرحلة من تفكيرنا، يبرز دور الكنيسة ومسؤوليّتها في توجيه الطوائف المسيحيّة نحو الخير العامّ الوطنيّ والإقليميّ على السواء. ونذكّر هنا بأنّ التقدّم نحو الخير العامّ يتوقّف على نجاح الوساطة «العموديّة» بين الإنسان والله، أي المشاركة communion بين الناس والله.

غير أنّ هذه الوساطة تحصل في الكنيسة. فجميع العناصر التي تؤلّف حقيقة الكنيسة الاجتماعيّة والعقائديّة والأخلاقيّة والقانونيّة والعباديّة والأسراريّة، ليس لها إلّا وظيفة واحدة، هي تجسيد تلك العلاقة بالله في ما بين البشر، وبالتالي، تضع الجميع على طريق السموّ المتواصل[(١٨)].

نختم كلامنا في هذا القسم بملاحظتين:

+ يفترض التقدّم نحو الخير العامّ الوطنيّ والإقليميّ أن تكشف الكنيسة عن أنّ عمل الله فيها هو رباط مشاركة بين الإنسان والله. فهذه الشهادة تُبرز وجه الله الحقيقيّ أبًا يسعى ليكمّل أبناءه البشر بواسطة محبّته. لذا، فالتفكير في الخير العامّ، انطلاقًا من البنوّة الإلهيّة، يُضفي على الخصوصيّة معناها الحقيقيّ، وهو انفتاحها على الشموليّة. وبالتالي، يصبح انغلاق الأشخاص والطوائف مناهضًا للشركة الإلهيّة.

+ لا شكّ في أنّ المثل المسيحيّ الأعلى هو ذو طابع أخيريّ

=الرعويّ، فهو يشمل: التعليم المسيحيّ، ومعاهد التعليم العاليّ، وكلّيّة اللّاهوت الكنسيّة، ورعاية الدعوات. أنظر: المرجع نفسه، أرقام ٧١-٧٨.

(١٨) «... يتقدّم السينودُس المقدّس، وهو يُعلنُ ما للإنسان من دعوة غاية في السموّ ويُثبت أنّ زرعًا إلهيًّا قد أُلقيَ فيه، يتقدّم من الجنس البشريّ بما للكنيسة من إسهام صادقٍ في إنشاء أخوّة شاملة تحقّق وهذه الدعوة. ما من مطمع أرضيّ يحرّك الكنيسة، ولكنّ شيئًا واحدًا تهدف إليه: أن تواصل، بدافع من الروح القدس المعزّي، عملَ المسيح نفسه الذي أتى إلى العالم ليشهد للحقّ، ليُخلّصَ لا ليدين، ليَخدم لا ليُخدَم»، المجمع الفاتيكانيّ الثاني، «دستور في الكنيسة في عالم اليوم»، رقم ٣، طبعة المكتبة البولسيّة، ١٩٩٢.

eschatologique. ولكنّ الكنيسة مدعوّة إلى أن تسعى في المكان والزمان لتسمو في وحدة أعضائها بعضهم مع بعض ومع المسيح، رأسِ الجسد، لتشهد على أنّ أخوّة البشر ممكنة منذ الآن، في هذه الحياة. جاء في الإرشاد: «لقد استطاع آباء المجمع، انطلاقًا من أداة العمل، وفي حوارهم مع المستمعين العلمانيّين والكهنة، أن يحيطوا بما للشرّ العميق الذي يعاني منه المؤمنون في لبنان من أسباب رئيسيّة، ألا وهي غياب مفهوم الكنيسة بوصفها سرّ شراكة يعبّر عن طبيعة الكنيسة الأسراريّة ووحدة المؤمنين في جسد واحد»[19].

إنّ قدرة الكنيسة على أن تعبّر عمليًّا، في حضنها، عن حقيقة الدعوة إلى إقامة أخوّة بشريّة شاملة، تقرّر مصير روابط الأخوّة التي يجب أن تقيمها مع مسيحيّي الشرق عمومًا (الإرشاد، رقم ٨٢)، والكنيسة الكاثوليكيّة كلّها (المرجع نفسه، رقم ٨٤)، والكنائس الأرثوذكسيّة (المرجع نفسه، رقم ٨٥-٨٦)، والكنائس البروتستانتيّة (المرجع نفسه، رقم ٨٧). وبالتالي، مع باقي الأديان والعالم العربيّ (المرجع نفسه، أرقام ٨٩-٩٣).

لا بدّ من أن يتجاوز الإيمان، في حياة كلّ مؤمن، وفي حياة الكنيسة كلّها، الفرديّة التاريخيّة individualité historique الموروثة، والخوف من المستقبل. وهذا التجاوز يحصل عندما تفكّر الكنيسة والمؤمنون في أوضاعهم الراهنة، لا انطلاقًا من القوميّة الوطنيّة، ولا السلميّة، بل انطلاقًا من يسوع المسيح الذي هو هو «أمس واليوم وغدًا». فهكذا تستطيع أن تكون الكنيسة مثل جسر يربط بين جسد المسيح السرّيّ المتسامي والأخوّة التي يترتّب على المسيحيّين أن يسعوا إلى تحقيقها، سالكين تبعًا لتعاليم الإنجيل الحيّ.

---

(١٩) الإرشاد الرسوليّ، رقم ٨٠.

الحوار الإسلاميّ المسيحيّ
المنهج
من خلال القرآن الكريم والسنّة النبويّة الشريفة

أ. د. محمّد منير سعدالدين*

مدخل

تنامى الاهتمام بالحوار بحيث أصبح في عصرنا هذا مصطلحًا مهمًّا في العلاقات المسيحيّة الإسلاميّة، وهو جوهر الحياة البشريّة حين يتمّ بين ذوي النوايا الطيّبة. إنّه تقليد حضاريّ، وفعل ثقافيّ رفيع المستوى، ومجال للتعارف والتفاهم، وتحقيق العدالة والرأفة، والعيش والحياة المشتركة، والتسامح في التعامل.

وإذا عدنا إلى الدولة الإسلاميّة نرى المسيحيّين وغيرهم من أهل الكتاب تمتّعوا في ظلّها بالحرّيّة، حيث جرت مؤتمرات وحوارات دينيّة: «ففي مطلع القرن الثالث الهجريّ عقد في مدينة (مرو) حوار بين الأديان من غير مجاملات ومداهنات، جمع هذا الحوار الجاثليق كبير النصارى، ورأس الجالوت زعيم اليهود، والهربذ الأكبر ممثّل الزرادشتيّة، وعمران الصابئ قطب الصابئة، والفيلسوف قسطاس الروميّ، وجمع من المتكلّمين»[1].

(*) أستاذ جامعيّ، ومنسّق لقاء الكلّيّات والمعاهد الجامعيّة الدينيّة في لبنان.

(1) بسّام داود عجك: الحوار الإسلاميّ المسيحيّ، لا. م، دار قتيبة للنشر والتوزيع، ط١، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م، ص ١٧٠.

وعقدت مؤتمرات «كمؤتمر أشبيلية في سنة ١٦٦هـ/ ٧٨٢م، ومؤتمر قرطبة سنة ٢٣٨هـ/ ٨٥٢م»[٢].

ولقد قامت علاقات جيّدة بين المسلمين والمسيحيّين في النواحي السياسيّة والاجتماعيّة والعلميّة والدينيّة «وكانت العلاقات الدينيّة كثيرة بين رجال الدين الإسلاميّ وأئمّة النصارى، وقامت جدالات صريحة بين الفقهاء واللاهوتيّين بحضرة المأمون»[٣].

ونَعِمَ «النصارى في العصور العربيّة الإسلاميّة الزاهية... باحترام المسلمين وتقديرهم، فكان لهم شأن في الدولة تمكّنوا به من المحافظة على معظم كنائسهم وديورتهم، كما حافظوا على حيويّتهم الدينيّة»[٤].

وفي ظلّ هذه الحرّيّة التي تمتّع بها أهل الكتاب عامّة، والمسيحيّون خاصّة، يبدو ذلك التنوّع في الحوار الإسلاميّ المسيحيّ في ظلّ الدولة الإسلاميّة بحيث يمكن تقسيمه إلى ما يلي:

أ - الحوارات الفرديّة

تُعتبر الحوارات الفرديّة الإسلاميّة المسيحيّة «من أكثر ما سجّله تاريخ الجدل العقائديّ، لأنّه نشأ على الاحتكام المباشر بين المسلمين والمسيحيّين، وكان يتمّ بين كلّ طبقات المجتمع، بدءًا من الفرد من عامّة الناس، ووصولًا إلى العالم المتخصّص وإلى رجل الدولة، حيث كان الحوار ممارسة يوميّة، يعيشها المسلمون والمسيحيّون على السواء»[٥].
ومن هذه الحوارات على سبيل المثال: حوار الخليفة العبّاسي المهدي مع

---

(٢) عبد الرحمن عليّ الحجي: الحضارة الإسلاميّة في الأندلس، بيروت، دار الدراسات للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٣٦٩هـ/ ١٩٦٣م، ص ٢٣.
(٣) المطران ميشيل يتيم، الأرشمندريت إغناطيوس ديك، تاريخ الكنيسة الشرقيّة، جونية، المكتبة البولسيّة، ١٩٩١م، ص ١٧١.
(٤) المرجع نفسه، ص ١٧٠.
(٥) بسّام داود عجك: الحوار الإسلاميّ المسيحيّ، مرجع سابق، ص ١٧٧.

الجاثليق طيماتاوس، وحوار الخليفة العبّاسي هارون الرشيد مع طبيبه الخاصّ، وحوارات مع فلاسفة وقسّيسين والعلماء المسلمين.

ب - الحوارات الجماعيّة

هذه الحوارات هي أشبه ما تكون بالندوات والمؤتمرات وحلقات البحث في أيّامنا هذه، وتعتبر «من أهمّ الحوارات التاريخيّة بين المسلمين والمسيحيّين وذلك لعدّة أسباب، منها:

- نوعيّة المتحاورين من حيث المكانة العلميّة والتعمّق الكثير في أديانهم.
- الجوّ الذي تقوم فيه هذه الحوارات، حيث يمكن أن يتجمّع عدد كبير من العلماء والمفكّرين من كلا الطرفين، وأحيانًا تكون هذه الحوارات على مرأى ومسمع الجماهير المسلمة والمسيحيّة»[٦].

ونذكر من هذه الحوارات الجماعيّة:

١ - الحوارات التي كانت تجري في مجلس الخليفتين الأمويّين معاوية بن أبي سفيان (ت ٦٠هـ/ ٦٨٠م) وعبد الملك بن مروان (ت ٨٦هـ/ ٧٨٥م).
٢ - حوار عليّ الرضا (ت ٢٠٣هـ/٨١٨م) وجاثليق في مجلس الخليفة العبّاسيّ المأمون.
٣ - حوار بين أبي يزيد البسطامي (ت ٢٦١هـ/٨٧٥م) وقسّيس ورهبانه في أحد الأديرة في الشام.
٤ - حوار بين أبي الحسن الأشعريّ (ت ٣٢٤هـ/٩٣٦م) وبعض علماء المسلمين من جهة وفيلسوف نصرانيّ في بغداد.
٥ - حوارات في عهد الخليفة الفاطميّ المعزّ لدين الله (ت ٣٦٥هـ/ ٩٥٧م).
٦ - حوارات في عهد ملوك التتار.

---

(٦) المرجع السابق، ص ١٦٨.

ج - الرسائل المتبادلة

تعتبر الرسائل المتبادلة بين المسلمين والمسيحيّين من أهمّ الحوارات بينهم، وهي حوارات فرديّة في الوقت نفسه، نذكر منها على سبيل المثال: رسالة عبدالله بن إسماعيل الهاشميّ إلى عبد المسيح الكنديّ، ورسالة القاضي أبي الوليد الباجيّ إلى راهب فرنسيّ، ورسالة ابن تيميّة إلى سرجواس ملك قبرص، ورسالة الشيخ الحرّانيّ إلى أسقف مدينة طَرّكونة.

ولا شكّ أنّ هذه الحوارات على تنوّعها كانت ترتكز من قبل المسلم على منهج رَسَمه له القرآن الكريم والسنّة النبويّة الشريفة.

العناصر التي ينبغي توافرها في قضيّة الحوار عامّة

أوّلًا: شخصيّة الإنسان المحاور المسلم

١ - الإيمان العميق بمبادئ الإسلام وأهدافه

يُطلب من المسلم المحاور أن يكون مؤمنًا بالله ورسوله وكتابه، وأن يتّقي الله، ويتواضع لله، ويثق بنصره، ويعتزّ بالحقّ ويتشبّث به.

كذلك على المحاور أن يتأدّب بأخلاق الإسلام، ويتأسّى بسيرة النبيّ ﷺ وسيرة صحابته الكرام في الحوار، ومخاطبة الناس من منطلق الإيمان بوحدة التنوّع في المجتمع الإسلاميّ؛ يقول ﷺ «كلّكم لآدم وآدم من تراب».

٢ - العلم الواسع بالإسلام وأحكامه والمسيحيّة ومبادئها

لا يجوز للمحاور المسلم أن يحاور المسيحيّ إذا لم يكن على علم واسع أوّلًا بالدين الإسلاميّ، وثانيًا بالدين المسيحيّ، ومطلوب منه أن يكون عالمًا بالعصر، فقيهًا بقضاياه ومشاكله، ومنفتح العقل. وعندما أقف عند معرفة المحاور المسلم للمسيحيّة نجد معرفة بعضهم «عن المسيحيّة تكاد تنحصر بالنصّ القرآنيّ، أمّا دراسة اللاهوت المسيحيّ وفلسفته

فكانت في معظم الأحيان غائبة عن ثقافة المحاور المسلم»[٧]. ولا يجوز أن لا يعرف المحاورُ الآخرَ لأنّ الجهل «عدوّ الحوار وعدوّ السلام، فاحترام الآخر لا يكون إلّا على أساس معرفته حقّ المعرفة، فالمعرفة طريق المشاركة في صنع المستقبل»[٨].

٣ - الحكمة الشاملة

إنّ مَن يعود إلى القرآن الكريم يجد كلمة الحكمة ترد في مواضع كثيرة فيه، ويرى أنّ كثيرًا من الأنبياء تمتّعوا بالحكمة ومنهم نبيّ الله داود، وعيسى عليه السلام؛ يقول سبحانه وتعالى **﴿ولمّا جاء عيسى بالبيّنات قال قد جئتكم بالحكمة ولأبيّن لكم بعض الذي تختلفون فيه فاتّقوا الله وأطيعون﴾**[٩]. ومن بين عباد الله الصالحين الذين اختصّهم الله بالحكمة لقمان الحكيم.

إنّ مَن يريد حوارًا هادفًا جادًّا عليه أن يكون حكيمًا، لأنّ «الحكمة هي جماع العلم والمعرفة، ومن عناصرها الفطنة، وحسن الفهم، وعمق الوعي، وسعة الإدراك، والرشد، والتنمية، والقصد، والاعتدال»[١٠].

يقول سبحانه وتعالى **﴿يؤتي الحكمة مَن يشاء، ومَن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرًا كثيرًا﴾**[١١].

---

(٧) محمّد السماك: «الحوار المسيحيّ الإسلاميّ، وجهة نظر إسلاميّة»، في المسيحيّة والإسلام، مرايا متقابلة، مركز الدراسات المسيحيّة الإسلاميّة، جامعة البلمند، ١٩٩٧م، ص ١٥٧.

(٨) سعود المولى: الحوار الإسلاميّ المسيحيّ ضرورة المغامرة، بيروت، دار المنهل اللبنانيّ، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م، ص ٤١.

(٩) سورة الزخرف، آية ٦٣.

(١٠) عبد العزيز بن عثمان التويجري: الحوار من أجل التعايش، القاهرة، بيروت، دار الشروق، ط١، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م، ص ١٥.

(١١) سورة البقرة، آية ٢٦٩.

٤ - الحرّيّة الفكريّة

ينبغي أن يؤمّن المناخ الفكريّ الهادئ للحوار وذلك من خلال إقامة جسور من الثقة بين الأطراف المتحاورة، والاحترام المتبادل، والبعد عن الإرهاب الفكريّ والنفسيّ، ونبذ التعصّب والكراهية. إنّها الصورة العامّة التي يعطيها المجتمع عن العلاقات السائدة بين أفراده.

يقول سبحانه وتعالى ﴿لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبرّوهم وتقسطوا إليهم إنّ الله يحبّ المقسطين﴾[١٢].

فالتوجيه القرآنيّ هنا «يرقى من مستوى نبذ التعصّب والكراهية إلى مقام أرفع، وهو البرّ بالناس كافّة، ومعاملتهم بالقسط - وهو العدل - جميعًا. والبرّ هو الإحسان بكلّ دلالاته الأخلاقيّة واللغويّة»[١٣]، والسعي إلى نبذ كلّ مظاهر ثقافة الكراهية بين الأديان، والتعصّب بين أتباعها.

ويمكن أن نرى هذه النماذج بوضوح في القرآن الكريم، ومن خلال سيرة النبيّ محمّد ﷺ «فالقرآن يعرض أمرًا واضحًا في الحوار بين النبيّ محمّد ﷺ وبين الأطراف الأخرى التي يحاورها خلال مسيرة الدعوة، وفي هذا الأمر يقول: إنّ الرسول بشر مثل سائر البشر ولم يتفضّل عليهم إلّا بتلك الرسالة الربّانيّة، ومهمّة التبليغ والتوضيح وحسب. فبهذا العرض تزول كلّ مظاهر السيطرة أو التعالي، أو عمليّة الاحتواء بسبب الصفات أو الألقاب أو الإيحاءات التي قد تعرض من قبل المحاور لأجل الهيمنة على الطرف المقابل»[١٤]. وفي ذلك يقول سبحانه وتعالى موضحًا هذه النقطة ﴿قل إنّما أنا بشر مثلكم يُوحَى إليَّ إنّما إلهكم إله واحد﴾[١٥].

---

(١٢) سورة الممتحنة، آية ٨.

(١٣) عبد العزيز بن عثمان التويجري: الحوار من أجل التعايش، مرجع سابق، ص ١٥.

(١٤) بسّام داود عجك: الحوار الإسلاميّ المسيحيّ، مرجع سابق، ص ١٥١.

(١٥) سورة الكهف، آية ١١٠.

فإذا كان مطلوب من الرسول محمّد ﷺ أن لا يمارس هيمنة ولا سلطة ولا تكبّرًا على المدعوّين، بل يترك لهم الحرّيّة والاستقلاليّة في التفكير، فمن باب أولى أن ينطبق هذا على المسلم الذي يحاور الآخرين.

ثانيًا: شخصيّة الإنسان المحاور غير المسلم

يطلب إلى المحاور غير المسلم أن يكون لديه الرغبة الواضحة في الحوار، ونشدان الحقيقة، والاعتراف بالحقّ إذا ظهر، وعدم المعاندة، وأن يكون على علم بالإسلام، وبالأديان الأخرى، فالحقيقة ينبغي أن تنشد ويبحث عنها ويسعى إليها، وأن يقصد ما فيه الصالح العامّ من شتّى الطرق وبمختلف الوسائل التي تحقّق مصالح العباد والبلاد.

وأن يكون الحوار صيغة جامعة، وأسلوبًا من أساليب التقارب والتجاذب والتفاعل، وإحقاق الحقّ، وإبطال الباطل.

ثالثًا: إيجاد المناخ الهادئ للتفكير المستقلّ

يحتاج المحاورون إلى بيئة هادئة بعيدة عن كلّ المؤثّرات الداخليّة والخارجيّة، وخصوصًا ما يحمله كلّ طرف تجاه الآخر من انفعالات، ومن صورة مسبقة مرسومة في الأذهان لا يحيدون عنها.

فالحوار يتطلّب الاحترام المتبادل، والثقة بالآخر، ونشدان الحقيقة، والإنصاف والاعتدال.

رابعًا: العلم بموضوعات الحوار

لا بدّ لكلّ مَن يحاور أن يكون على معرفة بموضوعات الحوار، لأنّ الجهل وعدم المعرفة قد يؤدّي إلى مهاترات وشتائم ليغطّي فيها كلّ واحد عجزه وجهله.

وينبغي أن تكون موضوعات الحوار حول كلّ ما فيه مصلحة الفرد والجماعة، «وحينما يتعلّق الأمر بالحوار الإسلاميّ المسيحيّ لا ينبغي الدخول في مناقشة مسائل الاعتقاد على حساب قضايا عمليّة تعود

معالجتها بالنفع والفائدة على الطرفين، لا تهرّبًا، ولكن لأنّ مثل هذه المناقشة لا فائدة فيها وهي أقرب إلى الجدل العقيم واللحاج السقيم، ولذلك فإنّ من هذه القضايا التي يجب التركيز عليها، التعاون من أجل إقرار المبادئ والتعاليم الدينيّة المشتركة التي تحثّ على احترام الحياة الإنسانيّة، وعلى مراعاة حرمة الإنسان، وعلى السعي في الأرض من أجل الخير والأمن والسلام، وعلى محاربة الإلحاد والرذيلة والفساد والظلم والطغيان، وعلى دعوة الناس إلى قِيَم المحبّة والتسامح والإخاء الإنسانيّ، وهذه مساحات شاسعة للعمل المشترك من أجل الإنسان، وفي خدمة البشريّة، وإنقاذ العالم من الشرور والموبقات»[١٦].

منهج الحوار من خلال القرآن الكريم والسنّة النبويّة الشريفة

يقوم الحوار الإسلاميّ المسيحيّ على مجموعة من المبادئ التي ينبغي التقيّد بها، والسير على نهجها انطلاقًا من تعاليم القرآن الكريم والسنّة النبويّة وهي كما يلي:

المبدأ الأوّل: الدعوة إلى الله تعالى

يرتكز الحوار الإسلاميّ المسيحيّ، وتقوم مشروعيّته من الكتاب والسنّة، على مبدأ إسلاميّ واضح هو مبدأ الدعوة إلى الله تعالى ودين الإسلام.

ويعتبر الحوار التطبيق والممارسة العمليّة لمبدأ الدعوة الإسلاميّة، مع القريب والبعيد، والعدوّ والصديق، ومع الناس كافّة، ومع أصحاب العقائد والتيّارات الفكريّة على اختلافها.

يقول سبحانه وتعالى ﴿ولتكن منكم أمّة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر أولئك هم المفلحون﴾[١٧].

---

(١٦) عبد العزيز عثمان التويجري: الحوار من أجل التعايش، مرجع سابق، ص ٢٠.
(١٧) سورة آل عمران، آية ١٠٤.

ويقول تعالى ﴿ومن أحسن قولًا ممّن دعا إلى الله وعمل صالحًا وقال إنّني من المسلمين﴾[١٨].

فالمهمّة الأولى في قضيّة الدعوة إلى الله تعالى هي «عرض الإسلام بجوهره الحقيقيّ، وثوبه القشيب، ووضوح رسالته، وإبراز جماله، وشموله لكلّ جوانب الحياة الإنسانيّة الخاصّة والعامّة، وصلاحيّة رسالته لكلّ زمان ومكان، وأنّ رسالة الإسلام ما جاءت إلّا لتسعد الإنسانيّة جمعاء، وتوضح لهم سبل النجاة، والأمن، والاطمئنان، والعيش بسلام ومحبّة وإخاء»[١٩].

يقول سبحانه وتعالى عن مهمّة الرسول ﷺ ﴿وما أرسلناك إلّا رحمة للعالمين﴾[٢٠].

المبدأ الثاني: الحكمة والموعظة الحسنة

إذا أردت أن تحاور إنسانًا أو طرفًا ما، فقد تلجأ إلى العنف واستخدام أقسى الأساليب، وأشدّ الكلمات مع خصمك، مجرّحًا، مسفّهًا، باحثًا عن الأخطاء، غير محترم لإنسان أمامه في شعوره وعاطفته وعقيدته ومقدّساته، فمثل هذه الطريقة لن توصل إلى نتيجة، بل ستزيد الأحقاد والبغضاء، وستكون مجال تباعد لا تقارب.

يقول سبحانه وتعالى ﴿ولو كنتَ فظًّا غليظَ القول لانفضُّوا من حولك﴾[٢١]، ويقول النبيّ محمّد ﷺ «يسّروا ولا تعسّروا وبشّروا ولا تنفّروا»[٢٢].

أمّا حين يلجأ المحاور إلى حوار هادئ، رصين، فيه لين ومحبّة،

---

(١٨) سورة فصلت، آية ٣٣.
(١٩) بسّام داود عجك: الحوار الإسلاميّ المسيحيّ، مرجع سابق، ص ١٥٥.
(٢٠) سورة الأنبياء، آية ١٠٧.
(٢١) سورة آل عمران، آية ١٥٩.
(٢٢) رواه البخاري في الصحيح.

وكلام طيّب، ومخاطبة لفطرة الإنسان ووجدانه، بعيدًا عن العنف والصدام، فهذا بحدّ ذاته «تعبير عن نضج فكريّ ووعي حضاريّ، وتصميم على البحث عن أقوم السبل لتجنّب الخسائر، ولتفادي المخاطر، وللتغلّب على المشكلات، ولمعالجة الأزمات وإدارتها، بعقل منفتح، وبضمير حيّ»[٢٣].

فالإسلام في هذا المجال له مبادئ ومواقف ورؤى حيث إنّ تعاليم «الدين الحنيف تحثّ على التعاون من أجل كلّ ما فيه الخير والحقّ والفضيلة والشرف والعزّة والكرامة، وفي سبيل تحقيق كلّ ما فيه السعادة لبني البشر كافّة»[٢٤].

والحوار الهادئ الذي ينبذ العنف، وينادي به الإسلام يتركّز على النقاط التالية:

١ - الحوار بالتي هي أحسن وبالموعظة الحسنة

إنّ الموعظة الحسنة تعتمد على وسائل وأساليب، تساعد مَن يحاور أن يقبض على نواحي الأنفس، وتحريك العواطف والانفعالات الإنسانيّة، وتوجيهها إلى طريق الحقّ والخير. إنّها «تليّن القلوب القاسية بقوّة تأثيرها، فتجعلها طيّعة للاستجابة إلى الحقّ، وتصرف عنها كثيرًا من عقد العناد والكبر والحسد وسائر انحرافات النفس والفكر، وذلك لأنّ الأنفس إذا استحسنت أو استعذبت شيئًا من الأشياء مالت إليه، وانجذبت نحوه، وانفعلت به انفعال مسرّة، ومع الميل والمسرّة يتوالد الحبّ، وبالحبّ تنحلّ معظم العقد، وأهمّها العقد التي تنشأ عن النفور والكراهية وعدم الإلف، ومتى انحلّت العقد النفسيّة عاد الإنسان إلى فطرته الصافية التي تقبل الحقّ وتستجيب له»[٢٥].

---

(٢٣) عبد العزيز عثمان التويجري: **الحوار من أجل التعايش**، مرجع سابق، ٢١.

(٢٤) المرجع نفسه، ص ٥٠.

(٢٥) عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني: **أسس الحضارة الإسلاميّة ووسائلها**، دمشق، بيروت، دار القلم، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م، ص ٣٥٨.

والموعظة الحسنة تتطلّب من المحاور أن تقوم موعظته على الصحّة والالتزام بها. ويسلك في عرضها الأصول المنطقيّة الفكريّة السليمة، ويتجرّد عن الأغراض الشخصيّة، وأن يكون في ذاته، وأخلاقه وأعماله قدوةً حسنة، ويتّخذ وسائل الرفق واللين في الحوار، ويُنزل الناس منازلهم.

يقول سبحانه وتعالى ﴿أُدعُ إلى سبيل ربّك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادِلْهم بالتي هي أحسن﴾(٢٦).

ويقول تعالى ﴿ولا تستوي الحسنة ولا السيّئة إدفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنّه وليّ حميم﴾(٢٧).

ويقول سبحانه وتعالى ﴿ولا تُجادلوا أهل الكتاب إلّا بالتي هي أحسن﴾(٢٨).

ماذا نرى في هذه الآيات من تعاليم للمحاورين؟

نرى استخدام الحكمة في الحوار، وهي إحدى صفات الحوار الجادّ الهادف، والتي تقوم على العلم والمعرفة، واحترام الآخر وفهمه، والفطنة والذكاء وعمق الوعي، وسعة الإدراك، والإقناع الفكريّ المنطقيّ الحكيم، بالحجج والبراهين المثبتة للحقائق، وبأساليب تتلاءم والحالة الفكريّة والنفسيّة للمتحاورين.

أمّا الموعظة الحسنة، فكلّما ترتبط الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة، فكذلك الحوار قرين الحكمة والموعظة الحسنة في جميع الأحوال، وهذا الارتباط من قبيل ارتباط المنهج والمضمون بالوسيلة والأسلوب.

---

(٢٦) سورة النحل، آية ١٢٥.
(٢٧) سورة فصلت، آية ٣٤.
(٢٨) سورة العنكبوت، آية ٤٦.

أمّا الحوار بالتي هي أحسن فهدفه «تعاون الفريقين المتناظرين على معرفة الحقيقة بتبصير كلّ منهما صاحبه بالأماكن المظلمة عليه، والتي خفيت عنه حينما أخذ ينظر باحثًا عن الحقيقة، وذلك عندما لا يكون أحدهما واقفًا على الحقيقة المبيّنة وقوفًا قطعيًا غير قابل للنقض، أمّا في هذه الحالة فإنّ هدف الجدال بالتي هي أحسن إنّما هو تبصير الواقف على الحقيقة أخاه المناظر له بها، والأخذ بيده في طرق الاستدلال الصحيح لإبلاغه وجه الحقّ المشرق، وذلك باستخدام الحوار البريء من التعصّب، الخالي من العنف والانفعال، المتمشّي وفق الأصول العامّة للحوار، الذي يستهدف فيه كلّ من الفريقين المتحاورين الوصول إلى الحقيقة، وكأنّه جاهل بها خالي الذهن والنفس من أيّ استمساك سابق بوجهة من وجهات النظر المختلفة، وذلك ابتعادًا عن كلّ أجواء التعصّب والأنانيّة التي تصرف النفوس والأفكار عن تفهّم الحقيقة، أو التسليم بها، ولو انكشفت لها واضحة جليّة»[٢٩].

فالحوار بالتي هي أحسن، هو حوار هادئ، وأسلوب سلميّ، بعيد عن العنف والصخب، هذا الحوار أو الجدل بالتي هي أحسن هامّ بالنسبة إلى الأطراف المتحاورة، فإذا «كانت المجادلة وهي مقارعة الحجّة بالحجّة، تأتي في المرتبة الثانية من مراتب الدعوة إلى الله، وكما أنّ الدعوة لا تتمّ على الوجه الشرعيّ، إلّا إذا كانت صادرة عن الحكمة ومقترنة بها، كذلك الحوار لا يكون إلّا بالتي هي أحسن، أي أحسن الأساليب، وأصحّ الطرق»[٣٠]، وفي المنهج، أو الفكرة، أو انتقاء العبارات.

وعندما يختار القرآن الكريم «مبدأ الحوار الهادئ والأسلوب السلميّ، وطريقة اللين، يشير إلى نتائج هذا المنهج، وهي نتائج تكاد

---

(٢٩) عبد الرحمن حسن حبنكة: أسس الحضارة الإسلاميّة ووسائلها، مرجع سابق، ص، ص ٢٦٥-٢٦٦.

(٣٠) عبد العزيز عثمان التويجري: الحوار من أجل التعايش، مرجع سابق، ص ١٥.

تكون خياليّة: إنّها تحوّل العدوّ إلى صديق، والمبغض إلى محبّ، والبعيد إلى قريب. وبهذا كلّه يتحقّق للحوار هدفه، وهو الوصول إلى الإيمان، أو إلى أكبر قدر من الفهم المشترك في الأسس والأهداف»[٣١].

ألا تروا معي أنّ الحوار على هذا النحو الراقي، ومن أجل هدف سام، هو ضرورة من الضرورات التي تقتضيها سَيْر الحياة على خطوط سويّة، وتفرضها طبيعة العمران البشريّ، وألا تروا معي أيضًا أنّ مثل هذا الحوار دافع للنشاط الإنسانيّ، ويشكّل بيئة إبداع في شتّى المجالات، وتحصين للمجتمع المتعدّد ضدّ المخاطر التي تتهدّده وخصوصًا ما يتعلّق منها بالصراعات الطائفيّة والمذهبيّة؟

٢ – إعتماد العقل والتفكير السليمين

يوجّه القرآن الكريم المحاور للآخر، أن تكون لديه الحجّة والبرهان على ما يقوم، وأن يتبع المنطق العلميّ والعقلانيّ، والتسلسل المنطقيّ للأفكار مع الأدلّة عليها.

فمنهجيّة البحث عند علماء المسلمين قامت على قاعدة: «إن كنت ناقلًا فالصحّة أو مبدعًا فالدليل»، أي إذا التزمت الطرق المنطقيّة السليمة فما عليك إلّا[٣٢]:

أ – تقديم الأدلّة المثبتة أو المرجّحة للأمور المدعّاة.

ب – إثبات صحّة النقل للأمور المنقولة المرويّة.

فمرحبًا بالحوار إذا كان على هذه الصورة من العقلانيّة، بحيث يكون نتاجه الخير الوفير، والسعادة والتعاون على البرّ والتقوى لا على الإثم والعدوان.

٣ – التجرّد من الأحكام المسبقة والتعصّب لها

يرسم بعض المحاورين للآخر صورة ذهنيّة مسبقة، أو حكمًا على

(٣١) بسّام داود عجك: الحوار الإسلاميّ المسيحيّ، مرجع سابق، ص ١٥٧.

(٣٢) عبد الرحمن حسن حبنّكة: أسس الحضارة الإسلاميّة ووسائلها، مرجع سابق، ص ٣٦٨.

الآخر. ولا يريدون أن يحيدوا عن ذلك، وقد يرى بعض الناس أنّهم على الحقّ والهدى، وغيرهم على الضلال. إنّ مثل هذه الأمور عندما تطلق قبل البحث وإقامة الحجّة والبرهان، والإتيان بالأدلّة، تحول دون الوصول إلى تحقيق أهداف الحوار، وتشكّل حاجزًا نفسيًّا يصعب اختراقه.

وعندما نقول التجرّد من الأحكام المسبقة الخاصّة، يعني ذلك «وضع مبدأ الشكّ في كلّ شيء يعرض مبدئيًّا، من قبل طرفَي الحوار، ويوحي مبدأ الشكّ هذا بضرورة أن يعيد كلّ طرف النظر في موقفه وأفكاره التي يحملها، أي مراجعة الذات بما تحمله من أفكار ومبادئ، فليس لدى أحد الفريقين حكم سابق على الطرف الآخر بأنّه على الهدى، أو على الضلال»[٣٣].

ويتّضح هذا الأمر في قوله تعالى ﴿وإنّا وإيّاكم لعلى هُدى أو في ضلال مُبين﴾[٣٤].

وفي هذا التوجيه للمحاور غاية التخلّي عن التعصّب لأمر سابق، وكمال الرغبة بنشدان الحقيقة أنّى كانت.

٤ - مواجهة الطرف الآخر من خلال أفكاره

يُطلَب إلى المتحاورَين سواء المسلم أو المسيحيّ، أن يقدّم كلّ منهما أدلّته وبراهينه، ويقول للآخر: هات ما عندك من أفكار، وحقائق، وأدلّة؟ فهذه كلّها أسلحة المحاورين.

فالمسلم، كما يوجّهه القرآن الكريم، عليه أن يعرض ما لديه من أفكار «إذا كان لديكم - يخاطب الطرف الآخر - طريق أفضل، أو عقيدة أصحّ، فنحن على استعداد لقبولها وتلقّيها»[٣٥]. ولا يجوز «الطعن بأدلّة الآخر إلّا ضمن الأصول المنطقيّة، أو القواعد المُسلَّم بها لدى الفريقين

---

(٣٣) بسّام داود عجك: الحوار الإسلاميّ المسيحيّ، مرجع سابق، ص ١٥٨.
(٣٤) سورة سبأ، آية ٢٤.
(٣٥) بسّام داود عجك: الحوار الإسلاميّ المسيحيّ، مرجع سابق، ص ١٥٩.

المتحاورين»[٣٦].

٥ - عدم إثارة الطرف الآخر

إنّ ما نريده من الحوار أن يكون قوّة وسلاحًا من أسلحة السجال الثقافيّ والحضاريّ، وتبليغ الرسالة، وإسماع صوت الآخر وسماعه، وكسب الأنصار، وإظهار الحقيقة، ودرء المفاسد، والتوادّ والتحابب، وهذا أمر حميم جدًّا قصره الإسلام على المسيحيّين دون غيرهم من أهل الكتاب، حيث يقول سبحانه وتعالى ﴿لَتَجِدَنّ أقربهم مودّةً للذين آمنوا الذين قالوا إنّا نصارى ذلك بأنّ منهم قسّيسين ورهبانًا وأنّهم لا يَسْتكبِرون﴾[٣٧].

فلا يجوز أن نثير الآخر في حوارنا معه، لأنّ هذه الإثارة ستولّد الانفعال، وبالتالي فإنّ الحوار سينحرف عن منهجه، وسيباعد وجهات النظر، وستكون القطيعة، لذلك لا شتيمة، ولا كلام ناب، بل قول مهذّب، بعيد عن الطعن والتجريح، والهزء والسخريّة، واحتقار وجهة النظر. يقول سبحانه وتعالى ﴿ولا تَسُبُّوا الذين يَدْعُون مِن دُون الله فيَسُبّوا اللهَ عَدْوًا بغير عِلم﴾[٣٨].

قال العلماء في هذه الآية «حكمها باقٍ في هذه الأمّة على كلّ حال... فإذا خيف أن يُسبَّ الإسلام أو النبيّ عليه السلام أو الله عزّ وجلّ، فلا يحلّ لمسلم أن يسبّ صلبانهم ولا دينهم ولا كنائسهم، ولا يتعرّض إلى ما يؤدّي إلى ذلك، لأنّه بمنزلة البعث على المعصية»[٣٩].

---

(٣٦) عبد الرحمن حسن حبنكة: أسس الحضارة الإسلاميّة ووسائلها، مرجع سابق، ص ٣٧١.

(٣٧) سورة المائدة، آية ٨١.

(٣٨) سورة الأنعام، آية ١٠٨.

(٣٩) أبو عبدالله محمّد بن أحمد الأنصاريّ القرطبيّ: الجامع لأحكام القرآن، مج، تصحيح أبو إسحاق إبراهيم أطفيش، لا.م، مطبعة دار الكتب، ١٣٨٠هـ/١٩٦٠م، ص ٦١.

فالإسلام يخاطب المسلم بأنّه إذا سلك محاوره مسالك غير مهذّبة، «فليتقيّد بكلّ قول مهذّب، وليسلك كلّ طريقة هي أحسن وأفضل فكرًا وقولًا، فالمطلوب من المسلم، أن يكون في مجادلته على حالة أرقى وأحسن باستمرار من الحالة التي يكون عليها مَن يجادله، أدبًا وتهذيبًا، أو قولًا وفكرًا»[٤٠].

٦ - الدعوة إلى ما يجمع لا ما يفرّق

يشار إلى المسيحيّين وغيرهم من أصحاب الديانات بأهل الكتاب، وهو تعبير قرآنيّ يدلّ على النظرة الإسلاميّة السمحة والمعتدلة تجاه الأديان السماويّة، والتي ترفعها عن مستوى الأديان المحلّيّة التقليديّة وأديان الشِرك.

فالأديان السماويّة تشترك جميعها في أسس العقيدة، مثل الإيمان بوجود الله ووحدانيّته، وأنّه هو الأوّل والآخر المنزّه عن كلّ نقصان وأنّه هو خالق كلّ شيء، والإنسان خليفة الله على الأرض، فهو ينفّذ إرادة الله، وهذه الخلافة للإنسان ترى الأديان السماويّة أنها لا تتمّ إلّا بأداء العبادات لله، وتتّفق هذه الأديان على أنّ سعادة الإنسان في الدنيا وفلاحه في الآخرة لا يتمّ إلّا باتّباع هذه الأسس الإيمانيّة. وترى أنّ المعتقدات الدينيّة الأساسيّة نِعَم أنعمها الله على الناس تفضّلًا عن طريق الوحي.

بالإضافة إلى الأسس المشتركة بين الأديان السماويّة، هناك أهداف مشتركة لهذه الأديان السماويّة، تتطلّب الرعاية والحماية في موضع المصالح المرسلة التي ترد في خمس خصال: حفظ الدين، وحفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ النسل، وحفظ المال.

والديانات السماويّة ذات أصل واحد، تنبع من نبع واحد، يدعو إلى البحث عن جوامع مشتركة لما جاءت به هذه الرسالات، فالإسلام يضع

---

(٤٠) عبد الرحمن حسن حبنكة: **أسس الحضارة الإسلاميّة ووسائلها**، مرجع سابق، ص ٣٦٧.

نقاطًا للتقارب بين المسلم والمسيحيّ وغيره من أهل الكتاب وهي:

أ - الدعوة إلى الكلمة السواء:

قال سبحانه وتعالى ﴿قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألّا نعبد إلّا الله ولا نشرك به شيئًا ولا يتّخذ بعضنا بعضًا أربابًا من دون الله﴾(٤١).

فالدعوة إلى الكلمة السواء هي الدعوة إلى أهل وأحبّة إلى كلمة الحقّ والعدل والإنصاف، والخضوع لإله واحد خالق.

ب - الإيمان بالرسل والكتب المنزلة:

قال سبحانه وتعالى ﴿آمَنَ الرسول بما أُنزل إليه من ربّه والمؤمنون كلٌّ آمَنَ بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرّق بين أحد من رسله﴾(٤٢).

وقال سبحانه وتعالى ﴿قولوا آمنّا بالله وما أُنزل إلينا وما أُنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى وما أوتي النبيّون من ربّهم لا نفرّق بين أحد منهم ونحن له مسلمون﴾(٤٣).

وقوله تعالى ﴿شَرَعَ لكم من الدين ما وصّى به نُوحًا والذي أوحينا إليك وما وصّينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرّقوا فيه﴾(٤٤).

لدى استقراء هذه الآيات نرى أنّها دعوة للجميع بأن يعودوا من خلال الحوار الإسلاميّ المسيحيّ إلى حقيقة الأديان التي جاءت بها الأنبياء والرسل الكرام.

المبدأ الثالث: لا إكراه في الدين

---

(٤١) سورة آل عمران، آية ٦٤.
(٤٢) سورة البقرة، آية ٢٨٥.
(٤٣) سورة البقرة، آية ١٣٦.
(٤٤) سورة الشورى، آية ١٣.

لا يجوز في عمليّة الحوار الإسلاميّ المسيحيّ لأيّ طرف محاور، ولا يحقّ له أن يُكره الآخر أو يجبره، أو يرهبه ليحوّله عن معتقده، فالحوار مناخه الحرّيّة الفكريّة.

لقد وقف الإسلام «حيال الأديان الأخرى جميعها وحيال أهلها موقفًا إنسانيًا كريمًا يتّسم بالتسامح، واحترام عقائد هذه الأديان وشعائرها، وعلى أساس هذا الموقف أقام الإسلام جميع ما قرّره من قواعد وما سنّه من مبادئ لتنظيم العلاقات بين المسلمين وغير المسلمين»[٤٥].

فالإسلام لا يُكرِه أحدًا على ترك دينه، واعتناق الإسلام، وفي هذا يقول سبحانه وتعالى ﴿**لا إكراه في الدين قد تبيّن الرُشد من الغيّ**﴾[٤٦].

ويقول سبحانه وتعالى مخاطبًا الرسول محمّد ﷺ ﴿**ولو شاء ربّك لآمن مَن في الأرض كلّهم جميعًا، أفأنت تُكرِه الناس حتّى يكونوا مؤمنين**﴾[٤٧].

ويقول سبحانه وتعالى ﴿**قل يا أيّها الناس قد جاءكم الحقّ من ربّكم فمَن اهتدى فإنّما يهتدي لنفسه ومَن ضلّ فإنّما يَضِلُّ عليها وما أنا عليكم بوكيل**﴾[٤٨].

نرى من هذه الآيات الكريمة أنّه «لا يعقل أن يستخدم الإكراه في شؤون العقيدة، فالعقيدة أمر نفسيّ لا يعرفه ولا يسيطر عليه غير صاحبه، ولا يستطيع أيّ ضغط خارجيّ أن يمحوه أو يستدلّ به غيره، وكلّ ما يستطيع الضغط أن يفعله هو أن يرغم الشخص على اللفظ باللسان،

---

(٤٥) علي عبد الواحد وافي: بحوث في الإسلام والاجتماع، ج١، القاهرة، دار نهضة مصر للطبع والنشر، ١٩٧٧م، ص ٦٣.

(٤٦) سورة البقرة، آية ٢٥٦.

(٤٧) سورة يونس، آية ٩٩.

(٤٨) سورة يونس، آية ١٠٨.

ومجرّد اللفظ باللسان لا يقوى على محو عقيدة قديمة ولا على إنشاء دين جديد»[٤٩].

ولعلّنا نذكر قصّة الخليفة عمر بن الخطّاب مع الامرأة العجوز النصرانيّة، حيث قال لها «أسلمي أيّتها العجوز تَسْلمي، إنّ الله بعث محمّدًا بالحقّ». قالت: أنا عجوز كبيرة، والموت إليّ أقرب! فقال عمر: اللهمّ اشهد[٥٠]. وتلا قوله تعالى ﴿لا إكراه في الدين قد تبيّن الرشد من الغيّ﴾[٥١].

المبدأ الرابع: إدراك أنّ الاختلاف سنّة الكون

نعيش في مجتمع متعدّد الطوائف والمذاهب في لبنان وغيره من البلدان العربيّة والإسلاميّة، وكذلك كان المجتمع في ظلّ الدولة الإسلاميّة، وهذا التعدّد والاختلاف هو من مشيئة الله في خلقه. يقول سبحانه وتعالى ﴿ومِنْ آياته خَلْقُ السموات والأرض واختلافُ ألْسِنَتِكم وألوانكم إنّ في ذلك لآياتٍ للعالمين﴾[٥٢].

ويقول سبحانه وتعالى ﴿ولو شاء ربّك لآمن مَن في الأرض كلّهم جميعًا أفأنت تُكره الناس حتّى يكونوا مؤمنين﴾[٥٣].

فالحوار الإسلاميّ «يتطلّب وجود تباينات واختلافات في الموقع والفكر وفي الاجتهاد وفي الرؤى. وإنّ ذلك انعكاس طبيعيّ للتنوّع الإنسانيّ الذي يعتبر في حدّ ذاته آية من آيات القدرة الإلهيّة على الخلق ومظهر من مظاهر عظمته»[٥٤].

---

(٤٩) علي عبد الواحد وافي: بحوث في الإسلام والاجتماع، مرجع سابق، ص ٦٤.
(٥٠) القرطبيّ: الجامع لأحكام القرآن، ج٣، مرجع سابق، ص ٢٨٠.
(٥١) سورة البقرة، آية ٢٥٦.
(٥٢) سورة الروم، آية ٢٢.
(٥٣) سورة يونس، آية ٩٩.
(٥٤) محمّد السمّاك: «الحوار المسيحيّ الإسلاميّ، وجهة نظر إسلاميّة» في المسيحيّة والإسلام، مرايا متقابلة، مرجع سابق، ص ١٥٤.

والاختلاف لا ينبغي أن يكون مجالًا للتفرقة بل للمحبّة والتعاون والصداقة، فالقبول بالتعدّد والاختلاف معًا ركيزة من ركائز الحوار، ومن العبث إلغاء الاختلاف، كما نرى في الآيات القرآنيّة، ومن المستحيل تحويل الاختلاف إلى وفاق مطلق، ولكن من الممكن جدًّا، بل من الضروريّ عدم تحويل الاختلاف إلى خلاف.

ولو رجعنا إلى عهد الرسول محمّد ﷺ وما أرساه في مجتمع المدينة المنوّرة وما أقامه من نسق تعاونيّ بين شتّى فئات الناس من مسلمين ومسيحيّين وغيرهم، ومن اعتراف بالتعدّديّة الدينيّة حيث برز ذلك من خلال تلك الصحيفة التي دعيت بصحيفة المدينة، وكانت أوّل وثيقة مكتوبة في تاريخ المسلمين، هذه الوثيقة التي حرّرها الرسول محمّد ﷺ وهو يرسي أسس المجتمع الإسلاميّ في المدينة «هذه الوثيقة جعلت غير المسلمين المقيمين في دولة المدينة مواطنين فيها، لهم من الحقوق مثل ما للمسلمين، وعليهم من الواجبات مثل ما على المسلمين. هذه الوثيقة تعدّ مفخرة من مفاخر الإسلام، لأنّها سبقت المواثيق العالميّة والدساتير الوطنيّة بقرون عدّة في مجال تطبيق مبدأ الحرّيّة الدينيّة في ظلّ ظروف الأمن والسلام الاجتماعيّ القائم على مبدأ الوحدة الوطنيّة بين ذوي العقائد الدينيّة المختلفة»[٥٥].

إنّ هذه الوثيقة الصحيفة هي تطبيق لمبادئ الإسلام، «فالتفرقة بين الناس فيما هو دنيويّ، حسب اعتقادهم أو جنسهم أو لونهم ليست من منهج الإسلام، إذ القاعدة هي المساواة، فالجميع في ديار الإسلام (أمّة واحدة)، كما ورد في صحيفة المدينة، (والخلق كلّهم عيال الله) بالتعبير النبويّ، فضلًا عن أنّ الجميع خلقوا من (نفس واحدة) بالتعبير القرآنيّ كما ورد في (سورة النساء آية ١، وسورة لقمان آية ٢٨)»[٥٦].

---

(٥٥) إدوار غالي الذهبيّ: أقول لدعاة الفتنة الطائفيّة، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٠م، ص ٩١.

(٥٦) المرجع نفسه، ص، ص ٩٥-٩٦.

فالصحيفة أو المعاهدة هي موقف من قِبَل الرسول محمّد ﷺ «في غاية الحكمة، بأنّه عَقَد مع اليهود معاهدة صداقة تفسح المجال للتعايش السلمي بين الديانتين، وتطبع الواقع الجديد بطابعها المتسامح المبنيّ على قاعدة متينة من مَواطن اللقاء الكثيرة المشتركة... فما دام هناك موقف مشترك يجمع بين الدعوتين... فليكن هو القاعدة التي يلتقيان عليها، ليكون الحوار في مواقع الاختلاف منطلقًا من مواقع اللقاء الذي يُهيّئ المجال للتفاهم المشترك على أسس الحوار بعيدًا عن العصبيّات والسلبيّات»(٥٧).

قد يكون من الخير لأيّ باحث أن تكون هذه الصحيفة مجال فهم للطبيعة الواقعيّة للتحرّك الرساليّ الإسلاميّ في مواقف الصراع العقيديّ والاجتماعيّ. فالباحث عليه «أن يستعرض هذه المعاهدة التي تعتبر من أعظم الوثائق الإسلاميّة للعلاقات بين الأديان... ليعرف كيف كانت المسيرة الإسلاميّة سائرة في اتّجاه اعتبار الحوار أساسًا لكلّ عوامل الصراع ومواقعه... وذلك فيما نراه فيها من التأكيد على خلق الأجواء الطبيعيّة الهادئة التي تمهّد - في المستقبل - لولادة علاقات طبيعيّة قائمة على الاحترام المتبادل دينيًّا وإنسانيًّا في نطاق لا يخضع للعاطفة بل يستند إلى الفكر والقانون»(٥٨).

ولا شكّ أنّ هذا ينطلق من أنّ «الإيمان ذو الجذر الواحد والتعابير المختلفة اتّخذه الإسلام مرتكزًا للانطلاق نحو بناء حياة إنسانيّة واحدة».

هذه الحياة الإنسانيّة الواحدة تقوم على العدل والصدق، وإيثار الخير، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتعاون على البرّ والتقوى.

---

(٥٧) محمّد حسين فضل الله: **الحوار في القرآن**، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ط٥، ١٤١٧هـ/١٩٨٧م، ص ١١٨.

(٥٨) المرجع نفسه، ص ١١٨.

هذه الرؤية الإيمانيّة الإنسانيّة للعلاقة مع الآخر «وجدت أوّل تعابيرها المؤسّساتيّة في (صحيفة المدينة) التي أنشأ بها رسول الله [ﷺ] مجتمعًا واحدًا ضمّ المسلمين واليهود والمسيحيّين، وهو يكشف النوايا الحقيقيّة للإسلام الذي أقدم لأوّل مرّة في التاريخ على إنشاء مجتمع واحد مختلط، وحياة واحدة مشتركة، يقوم فيها الناس بمسؤوليّات واحدة في حياتهم الدنيا... وفي التطبيق الحياتيّ تكشف صحيفة المدينة عن الموقف الودّيّ المنفتح على جميع أشكال التعاون على المستوى الوطنيّ وعلى المستوى العالميّ»[٥٩].

من كلّ ما ذكر يظهر أنّ الاختلاف سنّة إلهيّة، ورحمة للناس، ويتلاءم مع فطرة الإنسان في قبول الآخر ومحاورته، والحوار لا يكون إلّا مع الآخر، والآخر لا يكون إلا مختلفًا وإلّا تنتفي الحاجة إلى الحوار، والاختلاف لا يؤدّي إلى الخلاف، على أن تترك الحكم لله سبحانه وتعالى فإليه المصير، ويقول سبحانه وتعالى ﴿إلى الله مرجعكم جميعًا فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون﴾[٦٠].

ويقول سبحانه وتعالى ﴿وإن جادلوك فقل الله أعلم بما تعملون الله يحكم بيننا وبينكم يوم القيامة فيما كنتم فيه تختلفون﴾[٦١]. فالحوار عندما نطرق بابه مسلمون ومسيحيّون فنحن أمام «جوهر ولبّ الرسالات السماويّة والفطرة الإنسانيّة وهو طريق الرشد والرشاد في الدنيا والآخرة... وذلك بأنّ الله ربّ العالمين غنيّ عن الناس، ولو شاء لما خلقهم أصلًا، ولو شاء لجعلهم أمّة واحدة... ومن حكمة الله في الخلق، وفي اختلاف الناس نعمة ورحمة ولطف إلهيّ وسنّة لا تبديل لها...»[٦٢].

---

(٥٩) محمّد مهدي شمس الدين: المسيحيّة في المفهوم الثقافيّ الإسلاميّ المعاصر، محاضرة ألقيت في المؤتمر الدوليّ في العاصمة الإيطاليّة، روما، في الفترة الممتدّة ما بين ٦ إلى ٨ مايو ٢٠٠٠م، ص، ص ١٤-١٥.

(٦٠) سورة المائدة، آية ٤٨.

(٦١) سورة الحجّ، آية ٦٨، ٦٩.

(٦٢) سعود المولى: الحوار الإسلاميّ المسيحيّ ضرورة المغامرة، مرجع سابق، ص ٣٤.

المبدأ الخامس: مبدأ الإعراض والصبر والتحمّل

عندما يصل الحوار إلى حائط مسدود، لا يوصل إلى نتائج واضحة، فمن الأولى بالمتحاورين عدم متابعة الحوار، لأنّه يصبح جدلًا عقيمًا لا فائدة منه، فهناك أهداف، وأسلوب، ومعاملة بالمثل، وأن لا يكون طعن وتشويه للدين والعقيدة والإساءة إلى الأنبياء، والتنقيص من الكتب السماويّة، فإن كان سلبًا فليكن هناك إعراض وصبر وتحمّل.

يقول سبحانه وتعالى **﴿وَدَّ كثير من أهل الكتاب لو يردُّونكم من بَعْدِ إيمانكم كُفَّارًا حَسَدًا من عندِ أنفسهم من بَعد ما تبيّن لهم الحقّ فاعْفُوا واصْفَحوا حتّى يأتيَ اللهُ بأمره إنّ الله على كلّ شيء قدير﴾**[٦٣]، ويقول تعالى **﴿لَتُبْلَوُنَّ في أموالكم وأنفسكم ولَتَسْمَعُنَّ مِن الذين أوتُوا الكتاب مِن قَبْلكم ومن الذين أشركوا أذًى كثيرًا وإن تصبروا وتتّقوا فإنّ ذلك مِن عَزْمِ الأمور﴾**[٦٤]، وقوله تعالى **﴿لكم دينكم ولي دينِ﴾**[٦٥]. وقال تعالى **﴿قل أتُحاجّوننا في الله وهو ربّنا وربّكم لنا أعمالنا ولكم أعمالكم، ونحن له مُخلِصون﴾**[٦٦].

المبدأ السادس: العيش المشترك

يعتبر هذا المبدأ نهاية المطاف في الحوار حيث إنّه بين الحوار والعيش المشترك «رباط عضويّ»، فالحوار من شأنه أن يؤكّد نقاط التلاقي بين الديانات [لا سيّما بالنسبة إلى اللبنانيّين المسيحيّين والمسلمين]. وإنّ الأمور المشتركة بين المسيحيّين والمسلمين أكثر وأهمّ بكثير من الأمور التي يختلف فيها. إنّ استشراف العناصر والمقدّمات للحوار بين الإسلام والمسيحيّة يبلغ بنا إلى معرفة وتعارف، وهما وحدهما يوصلان إلى اتّفاق على صيغة للعيش المشترك، ذلك أنّ الأمور المشتركة بينهما تشكّل

(٦٣) سورة البقرة، آية ١٠٩.
(٦٤) سورة آل عمران، آية ١٨٦.
(٦٥) سورة الكافرون، آية ٥.
(٦٦) سورة البقرة، آية ١٣٩.

الأساس الذي ترتكز عليه علاقات الأخوّة والمحبّة والتعاون، ونقطة انطلاق لبناء عيش مشترك»[٦٧].

والحوار الذي يؤدّي إلى العيش المشترك يقوم على[٦٨]:

١ - حوار الحياة حيث يعمل الناس على أن يعيشوا بروح انفتاح وحسن جوار مقتسمين أفراحهم وأحزانهم، ومشاغلهم الإنسانيّة.

٢ - حوار الأعمال: حيث يتعاون المسيحيّون والآخرون في سبيل تنمية كاملة وتحرّر للإنسان غير منقوص.

وهذان الشكلان يقابلان ما نسمّيه (العيش المشترك) وهما يعبّران عن إرادة البلوغ إلى ما يسمّيه المجمع الفاتيكانيّ الثاني (الحوار الأخويّ) مع المسلمين وإلى عيش مشترك تسوده علاقات صداقة بين المسلمين والمسيحيّين. فإنّ صلات الحياة اليوميّة والالتزام المشترك بالعمل يفسح المجال للعمل معًا على تعزيز القيَم الإنسانيّة والروحيّة المشتركة بين الإسلام والمسيحيّة.

ومثل هذا الحوار على مستوى الحياة والأعمال المشتركة، أي في نطاق العيش المشترك، يشدّد على أهمّيّة (التنمية العامّة، والعدالة الاجتماعيّة وتحرير الإنسان) كما تصرّح به وثيقة المجلس البابويّ.

إنّ مثل هذا العيش المشترك جرى على أرض الواقع في ظلّ الدولة الإسلاميّة فكانت الممارسة العمليّة له، انطلاقًا من أنّ الإسلام حمل لواء العيش والتعايش السلميّ المشترك بين الأديان حتّى «عندما لا يجدي

---

(٦٧) المطران بشارة الراعي: في تجديد العيش المشترك، المؤتمر الأوّل ١٢-١٤ أيّار ١٩٩٤م، مركز الدراسات والأبحاث الرعويّة، في دير مار الياس، أنطلياس، ١٩٩٤م، ص ٢٥.

(٦٨) عادل تيودور خوري: الفاتيكان ومبادئ الحوار الإسلاميّ المسيحيّ، في تجديد العيش المشترك، المؤتمر الأوّل ١٢-١٤ أيّار ١٩٩٤م، مركز الدراسات والأبحاث الرعويّة، دير مار الياس، أنطلياس، ١٩٩٤م، ص ٤٧.

الحوار في أمور العقيدة، وحتّى لا يتحوّل الحوار إلى جدال متوتّر ينسف كلّ أجواء التعايش من أساسها.

فالقرآن الكريم واضح صريح في هذه النقطة، حيث يتبيّن أنّه لا حرج على المسلم أن يحيا التعايش السلميّ، بينه وبين أيّ إنسان مخالف له في دينه ومعتقده ولم يظاهر الطرف الآخر على المسلم بالعداوة والتحريض، أو الإساءة أو الخيانة، وهذا التعايش السلميّ قائم على أساس العدل والإحسان»[٦٩].

يقول سبحانه وتعالى **﴿لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلونكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تَبَرُّوهم وتُقْسِطُوا إليهم إنّ الله يحبّ المقسطين﴾**[٧٠].

هذا المنهج الذي عرضته والذي يتابعه آتية من منبعين ومصدرين أساسيّين هما القرآن الكريم والسنّة النبويّة الشريفة، بحيث يأخذ الحوار مساره الصحيح، وهذا المنهج حين يُتّبع كما يبدو لكلّ باحث منصف، هو تعبير عن نضج فكريّ ووعي حضاريّ، ويوصل إلى التوادّ والمحبّة، والمعرفة، والاحترام المتبادل، وبكلمة عامّة إلى تحقيق الأهداف المنشودة للحوار الإسلاميّ المسيحيّ.

وأختم هذا البحث بالآية الكريمة **﴿لتجدنّ أقربهم مودّة للذين آمنوا الذين قالوا إنّا نصارى ذلك بأنّ منهم قسّيسين ورهبانًا وأنّهم لا يستكبرون﴾**[٧١].

---

(٦٩) بسّام داود عجك: **الحوار الإسلاميّ المسيحيّ**، مرجع سابق، ص ١٦٣.

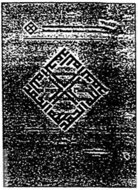
(٧٠) سورة الممتحنة، آية ٨.

(٧١) سورة المائدة، آية ٨١.

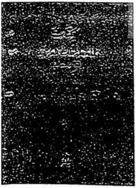
صدر حديثاً عن دار المشرق















حول الحروب الصليبيّة

الأنبا يوحنّا قُلته*

١ - مقدّمة

أعوذ بالله من أن أكتب هذه السطور دفاعًا عن الحروب الصليبيّة، أو عن أيّة حروب دينيّة، فإيماني هو دعوة للحبّ، حتّى للعدوّ إن كان لي أعداء، والمسيحيّة لا تأمر بالحروب، ولا تحبّذ حلّ القضايا المحتدَّة بالسلاح، ولا تبارك أبدًا العنف والقهر والظلم، وهي أمور طالما كانت ثمارًا مرّةً لكلّ الحروب، كما أنّ المسيحيّة ترفض مقاومة المعتدي عنفًا إلّا إذا كان الأمر واجبًا وطنيًا أو دفاعًا عن قِيَم روحيّة أو حفاظًا على العرض، ولا مفرّ منه، كما حدَّد ذلك القدّيس أوغسطينس(١).

كلماتي هذه محاولة لقراءة تاريخ تلك الفترة التي امتدّت أكثر من مائتي سنة (بدأت الحملة الأولى في ١٥ آب/أغسطس ١٠٩٦م وجاءت الحملة السابعة والأخيرة في العام ١٢٤٢م = ٦٤٧هـ). إنّه تاريخ تدفّق الحملات الصليبيّة على الشرق وعلى الغرب، فلم تكن بلدان شرق أوروبّا

(*) هو المطران المعاون لبطريرك الأقباط الكاثوليك. دكتور في الآداب. له كتب ومقالات عديدة روحيّة وأدبيّة وسياسيّة نُشِرت في مصر. والمقال هنا مداخلة في أثناء «طاولة مستديرة» أحيّتها الإذاعة المصريّة بصيغة السؤال والجواب.

(١) مدينة الله، ١٩: ١٣. راجع أيضًا ما ورد في كتاب التعليم المسيحيّ للكنيسة الكاثوليكيّة، ترجمة البولسيّين، بيروت وجونيه، ١٩٩٩، الأرقام ٢٢٥٨ إلى ٢٢٦٧، و٢٣٠٢ إلى ٢٣٣٠.

بمنأى عن خطر هذه الحملات، ولم تسلم جزر البحر المتوسّط من سطوتها وعنفها.

وينبغي ألّا نحكم على كنيسة اليوم كما نحكم على كنيسة الأمس، ولا على أخلاقيّة اليوم كما على أخلاقيّة الأمس، ونتذكّر أنّنا نتكلّم على عصر بدت الكنيسة فيه دولة لها نفوذها وتأثيرها، ونظلمها ظلمًا شديدًا إن بحثنا عن أسرار تلك الحروب بمنظار روحيّ صرف.

إنّ الحروب الصليبيّة موضوع لا تكفّ الكتب شرقًا وغربًا عن الخوض فيه، كما لا تملّ الصحف العربيّة على امتداد الوطن العربيّ والإسلاميّ من ترديد «إثم هذه الحروب»: إنّها الخطيئة المسيحيّة في نظرها، وإنّها العار الذي لا يُمحى، وتشتدّ النبرة أحيانًا فتُكال التهم للمسيحيّة، وتخفت أحيانًا فتلسعنا تلميحات صريحة أو خجولة... وقد تُسقَط عمدًا أو عن سهو، الحروب الدينيّة الأخرى، علمًا أنّه ليس من حربٍ أقلّ شرًّا من حرب، وليس من غازٍ، أو فاتح، أرحم من آخر، وليس هناك مستعمر قديمًا ومستعمر حديثًا في قلبه صفح.

أوّلًا - أسباب الحروب الصليبيّة

يذكر لنا التاريخ أنّ من أسباب هذه الحروب الصليبيّة واحدًا اقتصاديًّا وواحدًا سياسيًّا. أمّا السبب الاقتصاديّ فكما يقول سيّد عليّ الحريري: إنّه حصل قحط ببلاد أوروبّا عدّة سنوات مترادفة، نتج عنه فيها مجاعة عظيمة وكثرت اللصوص وصارت مدنهم وقراهم لا تحمّلهم، لذلك بادروا نحو أراضي المشرق الخصبة[٢]. وأزعم أنّ السبب السياسيّ هو رغبة البابا في توحيد بلدان أوروبّا نحو هدف جذّاب ليكفّوا عن قتال بعضهم بعضًا، والسعي لاستعادة النفوذ المسيحيّ في المناطق التي سيطر عليها العرب.

---

(٢) سيّد عليّ الحريري: الأخبار السنيّة في الحروب الصليبيّة، مطبعة النيل، القاهرة، ص ١١.

وهنا لا بدّ من إبداء بعض الملاحظات المهمّة:

أ- يتبغي في دراسة تاريخ الحروب الصليبيّة، أن ننأى بالإسلام دينًا، وبالمسيحيّة دينًا، عن دوافع وأسباب هذه الحروب، فهي لم تكن موجّهة ضدّ الإسلام وإن حاربت بلادَ المسلمين، بل هي محاولة للخروج من أزمات اقتصاديّة ومجاعات، وحرب لاستلاب الغنائم والثروة واتّخذت من الصليب راية، تمامًا كما حدث في كثير من الفتوحات الإسلاميّة المتأخّرة حيث قامت غزوات فرديّة أو جماعيّة محدودة، ولكنّها تمضي دومًا باسم الله وباسم الدين[٣].

ب- يقول الباحث المسلم محمّد سيّد كيلاني «.. الواقع أنّ الحروب الصليبيّة كان سببها الرئيسيّ تخليص بيت المقدس من أيدي المسلمين، فقد كان زوّار قبر المسيح يلاقون كثيرًا من أنواع الذلّ والإهانة ويقابلون صعوبات جمّة ومتاعب عظيمة وربّما هلك منهم عدد غير قليل والسعيد منهم مَن يرجع إلى بلاده سالمًا، ولا عجب في ذلك فقد كانت الأحوال في بلاد الشام في أقصى درجات الفوضى وتقسّم البلادَ الشاميّة عدّة أمراء كلّ منهم في حروب دائمة مع مَن يجاوره، وكانت أنباء اضطهاد زوّار بيت المقدس تصل تباعًا إلى أوروبّا مع الحجّاج العائدين من المشرق..»[٤].

فليس من باب المصادفة أن يلتحف غروب القرن الحادي عشر الميلاديّ بسحب الحروب الصليبيّة ونُذُرها، بين الشرق والغرب. فالحروب التي اتّخذت الدينَ إطارًا لها ونقطة انطلاق لحملاتها ليست جديدة على هذا القرن أو على القرون التي سبقته، إذ إنّ العامل الدينيّ هو العامل المحرّك لوجدان العصور الوسطى سواء عند المسلمين في حروبهم على البلدان التي فتحوها، أو عند الشعوب

---

(٣) إبراهيم عليّ طرخان: المسلمون في أوروبّا في العصور الوسطى، القاهرة، ١٩٦٦، ص ٢٢٩.

(٤) محمّد سيّد كيلاني: الحروب الصليبيّة وأثرها في الأدب العربيّ في مصر والشام، ص

المسيحيّة في الغرب التي قادت حملات صليبيّة كردٍّ فعل مضادّ. إنّها حروب سياسيّة واقتصاديّة تتّخذ من الدين نقطة انطلاق، ولعلّ ما فعله معاوية بن أبي سفيان الخليفة الأمويّ مثالٌ على ذلك، فقد فتح قبرص العام ٢٨هـ وانتزعها من بيزنطية وصالح أهلها على دفع الجزية، ولم يرغمهم على الإسلام ولم يترك عندهم حامية، فلقد كان الهدف سياسيًّا حتّى لا تصبح الجزيرة معبرًا لجيوش بيزنطية إلى دمشق، واقتصاديًّا إذ إنّه اكتفى بجزية قدرها سبعة آلاف دينار في كلّ عام[٥].

ج- يمكن القول إنّ الوضع السياسيّ في منتصف القرن الثامن الميلاديّ (النصف الأوّل من القرن الثاني الهجريّ) بعد انتصار العبّاسيّين قد تبلور في وجود ثلاث قوى عالميّة وهي:

* الإمبراطوريّة الإسلاميّة (العبّاسيّون في بغداد والأمويّون في الأندلس والصراع بينهم على أشدّه).
* الإمبراطوريّة المسيحيّة الشرقيّة البيزنطيّة وعاصمتها القسطنطينيّة.
* دولة الفرنجة - الكارولنجيّين (اللاتين) والصراع بين بيزنطية وروما لا يهدأ، والمعارك بين حكّام الإمارات الأوروبيّة لا تتوقّف.

وحتّى نتعلّم من التّاريخ فينبغي الانتباه إلى أنّ المصالح الشخصيّة غالبًا ما تطغى على التصوّرات الدينيّة أو حتّى على العقائد الإيمانيّة. فلقد قام عهد واتّفاق بين العبّاسيّين وبين الفرنجة، وكلاهما يشدّ أزر الآخر، فالعبّاسيّون يطاردون الأمويّين والفرنجة تطارد بيزنطية.. وعلى الجانب الآخر قام عهد واتّفاق بين الأمويّين في الأندلس وبين بيزنطية في القسطنطينيّة لصدّ أعداء الطرفين...

أمّا عن علاقة العبّاسيّين بالفرنجة، فقد جسّدتها الروابط الحميمة بين هارون الرشيد أمير المؤمنين في بغداد، وبين شارلمان إمبراطور اللاتين.

---

(٥) إبراهيم عليّ طرخان: المسلمون...، ص ٢٣٤.

دعاه الرشيد إلى زيارة القدس، وسلّمه، في قول بعض الروايات، مفاتيح المدينة وحماية الأماكن المقدّسة، ممّا يشرح تاريخيّة سيادة الكنيسة الكاثوليكيّة على غالبيّة المناطق الدينيّة في الأماكن المقدّسة، ولم ينسَ شارلمان فضل الرشيد في شدّ أزره ضدّ الإمبراطوريّة المسيحيّة البيزنطيّة، وتبادَلَ الرجلان الهدايا والسفراء..

«.. بات كلّ من العبّاسيّين في بغداد والأمويّين في قرطبة (إسبانيا) يتربّصون الدوائر كلٌّ بصاحبه، ولم يرَ أيّهما حرجًا في التحالف مع المسيحيّين بعضهما ضدّ بعض، ومن ثمّ قامت علاقات بين بلاطَي قرطبة وبيزنطية من ناحية وبلاطَي بغداد والفرنجة من ناحية أخرى، ولم يمنع الأمر أن يحاول الأمويّون أن يقيموا سلامًا مع الفرنجة، وسعى أشهر قائد مسلم وهو عبد الرحمن الداخل إلى أن يوقّع معاهدة سلام مع شارلمان وأن يطلب إليه المصاهرة، وتمّت المعاهدة ولم تتمّ المصاهرة»[٦].

كان الواقع في القرن الحادي عشر ممهّد تمامًا لقيام الحروب الصليبيّة، بغضّ النظر عن أهدافها الظاهريّة الدينيّة ودعوتها لإنقاذ القدس والحجّاج إليها. فالشرق ممزّق، ضعيف، والغرب ممزّق، ضعيف، وفي خضمّ هذه الأمواج المتلاطمة شرقًا وغربًا وانهيار نُظُم الحكم، وضياع الأراضي المقدّسة، ونفوذ رجال الدين وقدسيّة البابا في الغرب، وأمير المؤمنين في الشرق، تأتي رسالة البابا أُربان الثاني لتؤكّد دورها في توحيد صفوف الغرب وانتهاز فرصةٍ بدت سانحة لاستعادة المناطق المسيحيّة التي استولى عليها العرب. فقد تسلّم هذا البابا رئاسة الكنيسة الكاثوليكيّة بعد وفاة البابا ڤيكتور الثالث وتُوّج في ٨ أيّار/مايو سنة ١٠٨٨ ولم يكن عمره قد تجاوز الخمسين، ورأى أنّ حال المسيحيّين وصل إلى قمّة المأساة في صميم البلدان المسيحيّة، فالمدن تُهدَم والكنائس تُدمَّر والأديرة تُنهب، وتؤخذ الراهبات سبايا ويقتل الرهبان.

---

(٦) المرجع السابق، ص ٢٠٧.

أضف عاملًا آخر أسهم في إذكاء روح الحرب على الشرق، وهو عامل الفرسان المرتزقة الذين كانوا يبحثون لهم عن معارك من أجل الغنائم والأسلاب والجواري والنفوذ، بل قامت عدّة غزوات سريعة سواء من الشرق أو من الغرب هدفها الحصول على المغنم(٧). وراح أمراء الأراضي المقدّسة يعيثون فيها فسادًا، والسلاجقة يهدّدون بيزنطية، والشعب الإسبانيّ يساق ضحايا مؤامرات المغامرين، والطوائف وصعاليك البحر يشنّون الغارات على الشواطئ المسيحيّة، والبابا في ذلك الزمان هو السند الوحيد لشعوب المسيحيّين، وفي يده وحده سلطة جمع شتات أوروبّا، وهو المسؤول أمام التاريخ وأمام ضميره على الحفاظ عن التراث المسيحيّ وعقيدة الإيمان.

وجاء في خطاب البابا في ٢ تشرين الثاني/نوفمبر ١٠٩٥ في مدينة كلير مونت الفرنسيّة:

«أيّها المسيحيّون، إنّ تلك الأراضي المقدّسة التي تقدّست بحضور شخص المخلّص فيها، المغارة التي ولد فيها، والجبل الذي عليه تألّم ومات من أجلنا، والقبر الذي دفن فيه، تلك الأماكن أضحت ميراثًا لغرباء وفقدت بهاءها الأصيل. كلّها خربت وانطفأ نورها الساطع وتحوّل إلى ظلام حالك، وهي تستحقّ الندب الشديد والبكاء، والمدينة المقدّسة أورشليم لم يعد لله فيها معبد، والمشرق العظيم مهد إيماننا ونبعه المقدّس، لم يعد إلّا مشهدَ افتخار لمَن استولى عليه. ساد ظلام وفقر مهين على مدن آسيا (الصغرى) وسقطت إنطاكية وأفسس ونيقية في يد الغرباء، وذراعهم القويّة تهدّد بالاستيلاء على كلّ ممالك الغرب.»(٨).

ولا بدّ أن نتخيّل حال العالم الإسلاميّ، والعالم المسيحيّ، طوال مائتي سنة من المعارك والدمار والسبي، وكيف كانت تمضي الحياة في

---

(٧) المرجع السابق، ص ٢٠٧.
(٨) المرجع السابق، ص ٧٣.

أثناء الحروب الدينيّة البشعة وما ارتكب فيها من وحشيّة يندى لها جبين المؤمن الحقيقيّ أمسلمًا كان أم مسيحيًّا.

سبع حملات، بدأت الأولى منها في ١٥ آب/أغسطس العام ١٠٩٦م بقيادة الراهب بطرس الناسك، الذي اشتكى فيما بعد من فرسان الحملة وأسماهم «اللصوص». فقد اعملوا التدمير والنهب في المدن المسيحيّة قبل وصولهم إلى شواطئ الشرق العربيّ. ضمّت هٰذه الحملة ثلاثة جيوش من ألمانيا وفرنسا وإيطاليا، وعند وصولها القدس أُعلن الألمانيّ جُودافري ملكًا على القدس، وملكًا على جثث سبعين ألفًا قتلوا في المدينة من المسلمين والمسيحيّين الشرقيّين ومن الغزاة.

وجاءت الحملة السابعة العام ١٢٤٢م = ٦٤٧هـ بقيادة القدّيس لويس التاسع، وحدث في دمياط ما روته كتب التاريخ من أسر وفدية، وانتهت تلك الحروب بإخفاق الحملات الصليبيّة إذ هزمها الجيش المصريّ بقيادة الأشرف ملك مصر سنة ١٢٨٥م = ٦٩٠هـ. وقد انتهت الصراعات بين أوروبّا والعرب في الأندلس بسقوط غرناطة عاصمتهم في يد الأوروبّيّين سنة ١٤٩٢م = ٨٩٧هـ، وكأنّ الشرق والغرب قد وافقا على هذا الواقع. وعاد الشرق إلى حضن أبنائه، ولكنّ الحروب لا تنتهي بانتهاء سفك الدماء، فقد زرعت مخلّفاتها في وجدان الشعوب آلامًا وشكوكًا لم تزل حتّى اليوم تطوف بخيال البشر في كلّ مكان.

ثانيًا - بعض الثمار المرّة التي خلّفتها الحروب الدينيّة والصليبيّة في العصور الوسطى

أ - زُرعت بذور العداء المستحكم بين الشرق الإسلاميّ والغرب المسيحيّ، وظلّ هذا العداء قرونًا طويلة، فلم تكفّ الغزوات على الشواطئ العربيّة لجلب الغنائم والأسرى والرقيق... ولم يقف المسلمون مكتوفي الأيدي بل انتقم الترك فيما بعد حتّى سقطت القسطنطينيّة في أيديهم، ووجد الغرب بلدانه مرّة أخرى تحت رحمة السيف التركيّ الذي

توغّل في شعوب شرق أوروبّا ودقّ أبواب النمسا وهزّ كرسيّ روما بعد أن أسقط كرسيّ بيزنطية.

أمّا في البلدان العربيّة، فقد خلّف الصليبيّون وراءهم ميراثًا كلّه أشواك وسموم في وجدان الشعوب العربيّة، فانطوت كنائس الشرق على ذاتها، وبدأت في الضمور والذوبان في المجتمع الإسلاميّ. ولكن ينبغي أن تقال كلمة حقّ، فالشعوب العربيّة الإسلاميّة لم تتعامل مع أبنائها من العرب المسيحيّين على أنّهم أعداء بل تركت لهم مساحة من حرّيّة العقيدة والعبادة وقد أدرك الوجدان المسلم العربيّ الانتماء الأصيل والحقيقيّ الذي يربط مسلمي الشرق ومسيحيّيه، وظلّت الأماكن المقدّسة تحت سيادة المسلمين، ملتقى الحجيج بغير عسف أو قسوة.

ب - سيطرت الأساطير والخرافات والشعوذة، ونشأ تراث أدبيّ وفقهيّ عربيّ بعيد كلّ البعد عن أصول المسيحيّة وعن أصول الإسلام. فقد ظهر إبّان الحروب الصليبيّة فقهاء على غير علم يدعون إلى الانتقام من المسيحيّين، كما ظهر في أوروبّا أدعياء يشحنون النفوس للانتقام من المسلمين...

هرب كثير من المسلمين إلى مكّة يتّخذون من الحرم ديرًا يباشرون فيه نوعًا من الرهبنة ابتدعوها، وكثر المتسوّلون والكسالى، وتفرّغ الكتّاب للردّ على النصارى، والشعراء لهجيهم والتنديد بهم.

كلّ هذه المصائب التي تراكمت على الناس والتي سبّبتها هذه الحروب ولّدت عند الشعب في بلاد الشام ومصر وفلسطين روح الحزن والاستسلام، وانتشر التصوّف الزائف، وبخاصّة بين الجنود الأكراد والترك، والتجأ الناس إلى الخرافات والأساطير والأحلام يرون فيها الأنبياء والرسل، وظهرت أسطورة «قراقوش» القاسي الجبّار تتبنّى السخريّة وتروّح عن نفوس الناس، وانتشر الدجّالون والنصّابون وكثر المحتالون والمشعوذون وراجت فنون السحر وأقبل الناس على الأحجبة والتمائم.. وشُغل الناس بالحديث عن الجنّة ونسائها وبخاصّة الشاعر ابن

قيّم الجوزيّة الذي أسرف في وصف حوريّات الجنّة، وظهر فقهاء مثل تقيّ الدين ابن تيميّة الذي شنّها حربًا على النصارى، وكثر استعمال كلمة الكفر، والكافرين، ولا يزال ابن تيميّة هو المصدر الأساسيّ لحركات التكفير والهجرة والإرهاب في العالم الإسلاميّ. ولقد وضع الأستاذ محمّد سيّد كيلاني في كتابه الحروب الصليبيّة كلّ ما يمكن أن نحتاج إلى معرفته عن أحوال هذا العصر.

هل انتهت مأساة الإنسانيّة التي نسجت خيوطَها الحزينة حروبُ الفرنجة، طوال قرنين من الزمن، بعد أن زرعت شوكًا سامًّا من العداء والكراهية؟ لا، فالجفاء ظلّ قائمًا والصراع العسكريّ لم يتوقّف.

ج - إنّ مسيرة البشر التاريخيّة في كثير من أحوالها تبدو كأفعال وحركات تخلق ردود فعل وحركات مضادّة. لقد خلقت الحروب الصليبيّة حروبًا مناهضةً لها موازية في مراحلها وحجمها، فالدعوة للمسيحيّة في الغرب كانت تقابلها دعوة مضادّة من المسلمين للجهاد في الشرق، كما أدّت هذه الحروب إلى عداء تلقائيّ، ولم تتوقّف الحروب. فبعد أن استراح المسلمون من التهديد الغربيّ، بدا غزو منظّم للولايات المسيحيّة، وامتدّ الصراع إلى داخل أوروبّا حتّى استطاع العثمانيّون الاستيلاء على القسطنطينيّة العام ١٤٥٢ م، وحاول الإمبراطور البيزنطيّ أن ينقذ المدينة ومنها مملكته وأعلن الوحدة بين الكنيستين الشرقيّة (البيزنطيّة) والغربيّة معترفًا بأولويّة بابا روما بعد انفصال بينهما دام قرونًا. ومع ذلك، فلا بدّ، لندرك ملامح نفسيّة مسيحيّي ذلك العصر، من أن نتذكّر عبارة وردت على لسان أحد الرافضين لهذه الوحدة المسيحيّة، وهي: «من الأفضل بقاء حكم العمامة التركيّ في القسطنطينيّة على تاج الكنيسة اللاتينيّة»[٩]. وفي الحقيقة لقد تابع العثمانيّون توغّلهم في أوروبّا حتّى وصلوا أمام أسوار فيّنا (العام ١٥٢٩ م) حيث توقّف زحفهم، ثمّ هُزموا في معركة ليانتّو

---

(٩) العلاقات الإسلاميّة المسيحيّة، بقلم مجموعة من المؤلّفين، بيروت، ١٩٩٤، ص ١٣٨.

البحريّة (١٥٧١ م)، وهذه الهزيمة التي لحقت بالأتراك أنهت توسّع العثمانيّين في أوروبّا وحدّدت نهاية مناهضة الصليبيّة.

وكأنّ قوّة خفيّة تحرّك المسيرة الإنسانيّة بدون أن يدري البشر. فلقد حسم التاريخ أمره، وتسلّم العثمانيّون أمر العالم الإسلاميّ، فغرق هذا العالم في غفوة طويلة عميقة امتدّت قرونًا، في حين سلّم التاريخُ الغربَ حكمَ اكتشاف العوالم الجديدة، ففتح القارّات واخترق أسرار العلوم، ومضى شوطًا بعيدًا حتى بدا واضحًا أنّه امتلك ناصية التقدّم في العلوم التطبيقيّة وفي الفلسفة، فوُلد عصر جديد ازدحمت إبّانه في العقل الغربيّ الرؤى والأحلام البنّاءة. ولمّا أطلّ القرن التاسع عشر عاد معه أهل الغرب يعمرون الشرق العربيّ ولكن بعد أن أسقط الغرب شعار الدين المسيحيّ وتسلّح بالعلم والقوّة.

ثالثًا – بعض الآثار في الغرب

لقد صُدمت أوروبّا صدمة عنيفة من جرّاء إخفاق الحروب الصليبيّة وعودة أحناد الصليبيّين إلى ديارهم، وذوبان مَن بقي منهم في المجتمعات الشرقيّة العربيّة. فلم تستطع تلك الحملات المتتالية أن تحرّر بيت المقدّس من أيدي العرب، ولم تنجح في لمّ شمل المسيحيّين الشرقيّين أو إقامة جسر من الحوار الدينيّ بين الشرق والغرب، كما أنّ هذا الإخفاق دفع الكنيسة إلى البحث مجدّدًا عن جذور الإيمان والعودة إلى ينابيع الحياة الروحيّة، وظَهَر قدّيسون عظام أقاموا رهبانيّات بقصد تجديد كلّ أنماط الحياة المسيحيّة، والعودة إلى النسك والنقاء وإلى القِيَم الإنجيليّة الأصيلة.

ولقد تساءل الكثيرون من أبناء المسيحيّة: تُرى لماذا لم يَنْصُر الله جنوده لتخليص مقام مهده، وأرض آلامه، وقبر قيامته؟ وكأنّ الربّ في حاجة إلى جيوش ليحقّق خلاص العالم أو لنشر رسالة الإيمان، وكأنّ الله ينبغي أن يكون في خدمة جماعات مسلّحة تتذرّع بالدين، وتنشر الرعب،

والفوضى، وتسلب جميع حقوق الآمنين، وتسلك سلوك الوحوش الضارية. أترى الله تبارك وتعالى يحابي المؤمنين اسمًا لا فعلًا وحياةً، المتمسّحين في الدين كذبًا ورياءً، أو جهلًا وضلالًا، أم أنّ الله القدّوس، النور، الحبّ، في عون دعاة السلام، زارعي الحبّ، بناة الأمن والطمأنينة!

إنّ الدين والتديّن لا يعصمان عن الهزيمة العسكريّة، ولا يمنعان الكوارث أو الآلام، فالله له حكمته وقوانينه وإرادته الإلهيّة السامية التي لا ندركها بعقولنا المحدودة، وليس كلّ مَن يقول «يا ربّ، يا ربّ، يدخل ملكوت السموات. وليس عند الله محاباة. والتقرّب إلى الله القدّوس له درب واحد، أن يتقدّس الإنسان في جهاد روحيّ متّصل. والدين إن لم يكن عقيدة راسخة، وحياة مُعاشة، وحركةً إلى الأفضل، وأخلاقًا نبيلة ممارسة، لا قيمة له، ولا فاعليّة، فقد اشترط الكتاب المقدّس على المؤمن أن يكون بارًّا حتى يحيا: «البارّ بالإيمان يحيا»، لأنّ الإيمان بدون ممارسة إيمان ميّت أو قُلْ أقرب إلى الأسطورة.

لقد عاش المسيحيّون القادمون في حملاتهم الصليبيّة مائتي سنة على أرض الشرق العربيّ وقد ظلّله الإسلام وبسط فيه نفوذه وشرائعه. أقاموا المستوطنات كما نسمّيها بلغة عصرنا، أو الإمارات بلغة ذاك العصر، عصر الحروب والتديّن. أكلوا من طعام العرب وشربوا من مائهم، تشبّهوا بهم، كما تشبّه العرب بهم، وأضحت هذه الإمارات ملتقى الغرب المسيحيّ بعاداته وتقاليده وطقوسه، والشرق الإسلاميّ بعاداته وتقاليده وطقوسه، ولا شكّ أنّ كلا الطرفين أثّر في الطرف الآخر تأثيرًا عميقًا بامتداد قرنين من الزمان، بين الحرب والسلام، بين التجارة والمصاهرة أحيانًا، بين تعايش سلميّ على أرض الواقع وما تفرضه سنّة الحياة اليوميّة...

ولا أشكّ لحظةً في أنّ الغرب المسيحيّ حاول أن يكتشف الإسلامَ الدينَ الجديد، وما يحمله من مفاهيم جديدة لله، والشرائع الإلهيّة

والدنيويّة، كما لا أشكّ لحظة أنّ المسلمين تأثّروا كثيرًا بنسك بعض الرهبان الأبرار وقداستهم، فزيارة القدّيس فرنسيس الأسّيزيّ للسلطان الكامل بدمياط (١١٨٢-١٢٢٦) تركت آثارًا عميقة وكشفت للمسلمين أنّ هناك مسيحيّين غير صليبيّين، بالرغم من أنّ الحملات الصليبيّة لم تنقطع بل اتّصلت دفاعًا وهجومًا بين الغرب وبين الأتراك حتّى بداية القرن السابع عشر. ولعلّ آخر محاولة لإنقاذ بيت المقدس كانت بين عامَي ١٦٠٧ و١٦٠٨ حين نزل فرديناند الأوّل ملك توسكانا إلى جزيرة قبرص وأخفقت تلك المحاولة التي ختمت أحلام أوروبّا المسيحيّة في تخليص الأراضي المقدّسة بعد أن استطاع الأتراك أن يثأروا للمسلمين كما سبق وأشرنا إليه.

وأعتقد أنّ الإسلام الذي واجهه مسيحيّو الغرب طرح أسئلة خطيرة وجادّة في فكرهم وفي فلسفتهم بل وفي شؤون حياتهم الاجتماعيّة، فهو الدين الذي طرق أبواب أوروبّا في إلحاح متّصل حتّى سقطت العاصمة الثانية وبعض مدن أوروبّا بين أيدي المسلمين. لم يكن غزوًا كسابق عهدهم بغزوات أهل الشمال، أو التتار، بل كان اقتحامًا دينيًا قبل كلّ شيء، وظلّ يطوّق حدود أوروبّا في الجنوب وفرَض سيادته على بعض جزر البحر المتوسّط وإسبانيا وزحف في محاولات مستميتة لفتح فرنسا ووصل إلى بوردو، وقام بعدها بمحاولات لفتح سويسرا. هذا الدين الآتي من قلب الصحراء في شبه الجزيرة العربيّة نجح، في نصفِ قرن أو أقلّ، أن يحوّل المشرق والمغرب كلّه إلى إمبراطوريّة إسلاميّة عربيّة. ظلّ هذا الدين مجهولًا لا ترى أوروبّا في أتباعه إلّا برابرةً يغزون ويفتحون البلاد عنوة ويستولون على الغنائم والكنوز والجواري. إنّها الصورة التي طُبعت في ذهن الغرب المسيحيّ، وقد شهد مأساة الانفصال بينه وبين الشرق المسيحيّ، ثمّ شهد كيف استكان العالم المسيحيّ الشرقيّ للحكّام الجدد. بعض المؤرّخين رأوا في الإسلام جلّادًا للحضارة الهلّينيّة وبعضهم الآخر رأى فيه عقابًا من الله على انقسام الكنائس وصراعها، وآخرون قالوا بأنّه عقاب على فساد حكّام بيزنطية أو هو تأديب للشرق المسيحيّ المتمرّد على الكنيسة الأمّ في روما. لم يتبيّن المؤرّخون إلّا بعد ذلك بزمن طويل، أنّ

الإسلام دين له كلّ مقوّمات الدين وهو يحمل في طيّاته نظامًا للحياة والمجتمع، وحضارة ستعيش موازية للحضارة المسيحيّة ومنافسة لها.

الخاتمة

وفد كثيرون من الباحثين من أهل الغرب إلى البلاد العربيّة والإسلاميّة منقّبين، دارسين، مستكشفين السرّ وراء هذا الإعصار الدينيّ الذي يُدعى «الإسلام»، وظلّ التساؤل كما هو، وبقيت الحيرة أمام الإسلام والمسلمين تشغل فكر الغرب.

رأوا أنّ الإنسان العربيّ المسلم، لا يختلف في كثير أو قليل عن الإنسان العربيّ المسيحيّ، أو عن المسيحيّ الغربيّ، غير أنّ المسيحيّ العربيّ تمسّك بعقيدته وإيمانه وطقوسه وقَبِل الإسلام دولة وحكمًا ونظامًا. ورأوا أنّ الإنسان العربيّ أو الشرقيّ، مسيحيًا أكان أم مسلمًا، لا يقلّ عن المسيحيّ الغربيّ قوّة وذكاء وتمسّكًا بعقيدته وإيمانه، واكتشف الغرب المسيحيّ أنّ الإسلام وحّد شعوبه أمام حملاتهم، ورأى كيف يصلّي المسلمون وكيف يصومون ويحجّون، كيف يعيشون في مجتمع له تقاليده وأصوله، وأنّهم يعبدون الله الحيّ القيّوم، وليسوا عبّاد الأصنام ولا من البرابرة.

غَرُب القرن العشرون، وطلع فجر القرن الجديد وقد اتّصل العالم وأشبه مدينةً ضخمة، فلم تعد دولة تخلو من المسلمين ولم تعد دولة تخلو من المسيحيّين ومن أصحاب الديانات الأُخرى، وفُرض على البشر واقع التعايش والتعدّديّة والحوار والسلام. وسيظلّ التاريخ حركة الأقوياء بالروح لا يرحم الجاهل، وستظهر الحقيقة ساطعة لتقول للبشر إنّ الصراع ليس صراع أديان أو قِيَم روحيّة، ليس حربًا بين الإسلام وبين المسيحيّة، ولكنّ الصراع الحقيقيّ هو صراع السلطة والمال واللذّات. فبعد كلّ هذه الحروب المدمّرة لا زالت المسيحيّة ساطعة متوهّجة، ولا زال الإسلام ساطعًا متوهّجًا، وستكون الغلبة - لا شكّ في ذلك - لمَن حمل إلى الإنسان المحبّة والرحمة والعدل والأخوّة، فالأقوياء في حركة التاريخ

ليسوا مَن يحملون السلاح، كما ادّعى مكيافيللي أنّ النبيّ الذي لم يحمل سلاحًا قد هزم، بل النصر هو لمَن يحملون رسالة الروح والقِيَم.

بعض المراجع

يضاف إلى ما ورد ذكره في أثناء البحث، العناوين التالية:

- عبدالله خورشيد البرّيّ: **القبائل العربيّة في مصر في القرون الثلاثة الأولى للهجرة**، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٢.
- د. جاك تامر: **أقباط ومسلمون منذ الفتح العربيّ إلى عام ١٩٢٢**، القاهرة، ١٩٥١.
- أليكس جورافسكي (ترجمة د. خلف محمّد الجراد): **الإسلام والمسيحيّة**، «عالم المعرفة»، رقم ٢١٥، القاهرة.
- د. قاسم عبده قاسم: **ماهيّة الحروب الصليبيّة**، «عالم المعرفة»، رقم ١٤٩، القاهرة.

ثلاثة كتب حول نظرة المسلمين العرب إلى الغرب

الأب جون دونوهيو اليسوعيّ(*)

الكتب الثلاثة هي:

– Noureddine AFAYA, *L'Occident dans l'imaginaire arabo-musulman*, 1997, Les Editions Toubkal, Casablanca. (نور الدين عفايا: الغرب في التخيّل العربيّ الإسلاميّ)

– Nasib Samir EL-HUSSEINI, *L'Occident imaginaire, la vision de l'autre dans la conscience politique arabe*, 1998, Presses de l'Université du Québec. (نسيب سمير الحسينيّ: الغرب الخياليّ، رؤية الآخر في الوجدان السياسيّ العربيّ).

– حسن حنفي، ماذا يعني علم الاستغراب؟ ٢٠٠٠، دار الهادي، بيروت.

«الشرق هو الشرق، والغرب هو الغرب، ولن يلتقي الاثنان». على هذا النحو فكّر روديارد كِبْلِنغ Rudyard Kipling البريطانيّ، الحاصل على جائزة نوبل للآداب (١٩٠٧)، بعد أن أمضى سنوات في الهند. وطالما انتُقد قوله هذا وعُدّ تفكير رجل إمبرياليّ رسميّ يبالغ في اعتبار «أعباء الرجل الأبيض». غير أنّ الموضوعات التي تدور على الشرق والغرب في المناقشات، لا تزال مألوفة، وتتناول الفكر والثقافة والتطوّر. أمّا الآن، في أعقاب الهجوم على برجَي التجارة العالميَّين، وهما بمثابة رمز الرأسماليّة الغربيّة، فبعض الناس يخشون أن يكون عالمنا قد غاص في

(*) مدير «معهد دراسات العالم العربيّ المعاصر» – جامعة القدّيس يوسف، بيروت.

دوّامة «صدام الحضارات»، كما سبق أن تصوّرها صموئيل هانتنغتون. وفي الواقع، تُبرز ردودُ الفعل على كارثة ١١ أيلول ونتائجها كم هو معقّد عالمنا المتعدّد الحضارات، كما تُبيّن درجة مقاومة عالمنا العَوْلمةَ خوفًا من ضياع الهويّة الذاتيّة.

ولا ريب أنّ الهويّة والغيريّة، و«نحن» و«هُم»، والحوار وحلّ الأزمات، هي موضوعات معاصرة كما كانت منذ قرن ونصف قرن. ولعلّ المرء يسأل أحيانًا: هل سينتهي ذلك يومًا؟

إنّ الأدب العربيّ حول موضوع «نحن والغرب» غزير. وقد سبق أن حلّل شريف مردين المأزق التركيّ العربيّ إزاء الغرب في كتابه: **نشأة الفكر العثمانيّ الحديث**[1]، فبيّن أنّ ثمّة مواقف ثلاثة أساسيّة تجاه الغرب تَوصّل إليها المفكّرون المسلمون، هي الرفض التامّ والقبول الأعمى والتكيف الانتقائيّ. وما زالت أصداء المواقف المختلفة هذه تتردّد في الندوات الدراسيّة إبّان القرن الحادي والعشرين. أمّا الفرق، فهو أنّ تلك المواقف تنقّحت وتصقّلت. وبالتالي، لا تزال المسألة حاضرة، إلّا أنّ المقاييس الثقافيّة تغيّرت - أقلّه في نظر المشاركين الأشدّ ذكاءً.

لا حاجة بنا إلى أن نتناول موضوعات النقاش تلك، التي باتت معروفة، والتي عالجها الطهطاويّ، وخير الدين التونسيّ، وجلال الدين الأفغانيّ ومحمّد عبده، فقد أجاد التطرّق إليها ألبرت حوراني في كتابه **الفكر العربيّ في العصر الليبراليّ**[2]. أمّا ما يهمّنا الآن فهو أن ندرك الفوارق الدقيقة التي نجدها في الكتابات الراهنة عن ثنائيّة الشرق والغرب.

أمّا الكتب الثلاثة التي أودّ أن أستعرضها، فهي تمثّل تغييرًا أساسيًّا

---

(١) دراسة عن تحديث الأفكار التركيّة السياسيّة. صدرت طبعتها الأولى عن مطبعة جامعة برنستون العام ١٩٦٢.

(٢) صدرت طبعة هذا الكتاب الأولى عن مطبعة جامعة أوكسفورد العام ١٩٦٢.

في وجهة النظر، لأنّها تحليل ذاتيّ أكثر منها تركيز على الآخر.

١ - نور الدين عفايا مفكّر مغربيّ يكتب في مسائل ثقافيّة ويحاضر عنها. فرضيّته الأساسيّة هي التالية: لقد شغلت مسألةُ الغرب الوجدانَ العربيّ منذ زمن الحملات الصليبيّة حتّى الزمن الحاضر، واتّخذت أسماء متنوّعة واكتسبت مضامين متعدّدة في مراحل التاريخ المختلفة. فموضوعات الشرق والغرب تكرّرت مطوّلًا حتّى السأم، وأسيء استخدامها، وأُقحمت في أُطُر مشوّشة أنتجت صورًا نمطيّة عن الذات وعن الآخر. فعندما يتمّ تصوّر الغرب الحقيقيّ تبعًا لطريقة التصوير الشخصيّة للغرب، تضحي جميع أشكال النمطيّة ممكنة.

ومن ثمّ يتناول نصوصًا بغية أن يُظهر كيف فَهِمَ مفكّرون عرب مسألة الغيريّة (الآخر)، وليدرس التغيير الذي حصل في الوجدان العربيّ عن الآخر. فيقدّم محمّدًا عبده نموذجًا عن الفكر السلفيّ، وطه حسين عن الفكر الليبراليّ، وشخصيّات رائدة حديثة في الإسلام السياسيّ، بصفتها دلالة على التغيير والجدال في شأن النظرة إلى الذات وإلى الآخر.

وبعد أن يستعرض خطوط فكر محمّد عبده العريضة، يقول مستخلصًا: «ولكن ما هو المضمون الذي يضفيه عبده على العقل (Raison)؟ وإلى أيّ حدّ أثّرت اتّصالاته بمؤلّفين أوروبيّين في فهمه العقل؟

«لقد فهم محمّد عبده، بصفته ممثّلًا شهيرًا للتيّار الإسلاميّ السلفيّ، جميع الأسئلة الحاليّة انطلاقًا من وجهة نظر إسلاميّة، أمتصلًا كان ذلك بالديموقراطيّة أم بالدولة أم بالعقل أم بالشعب، إلخ... وعندما ينادي بـ«تحرّر الفكر»، فهو يقوم بذلك من داخل الحقل الإسلاميّ الإيديولوجيّ والنظريّ الذي سبق النهضة. أمّا الدعوة إلى استخدام العقل - المرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالإرادة الحرّة - فلا يمكنها أن تتجاوز مقولات الفكر الإسلاميّ التقليديّة.

«وتتحكّم آليّة فكره نفسها بفهمه أوروبّا والحضارة الغربيّة. فالغرب هو تجسيم التطوّر بفضل الحرّيّة والعقلانيّة والعمل - وهي قِيَم إسلاميّة

أوّليّة –، وكان يجب إعادة تفعيل هذه المبادئ من داخل الإسلام بغية الإسراع في إحداث التغيير والخروج من الضعف والتأخّر. غير أنّ هذا الموقف يؤلّف، في الواقع، حالةً ذهنيّة أكثر ممّا هو مفهوم مدروس دراسةً فلسفيّة. فانطلاقًا من هنا يصبح الغرب السببَ الأوّل لشعور حقيقيّ بالدونيّة. فالغرب قويّ ولكنّ قوّته مؤقّتة وعابرة، والإسلام سيعود وينبعث حتمًا. والإمبرياليّة الغربيّة هي تعبير عن الهمجيّة الكامنة في صميم تاريخه. ولا ريب أنّ محمّدًا عبده يعبّر هنا تعبيرًا حقيقيًّا عن التخيّل (Imaginaire) الجماعيّ الإسلاميّ بأعمق ما يحتويه في شأن الحملات الصليبيّة والمسيحيّة الأوروبيّة».

أمّا طه حسين الذي يمثّل النموذج الليبراليّ، فيبدأ من وجهة نظر مختلفة: مصر هي من الغرب، لا من الشرق.

يقدّم عفايا تحليلًا مهمًّا لرواية طه حسين: أديب، التي تبدو سيرة ذاتيّة، وإن أنكرت ذلك زوجة حسين:

«إنّ الرسالة واضحة عند طه حسين، وهي إعادة تفعيل الأساس الإغريقيّ في الفكر المصريّ، ودمج مكتسبات الحداثة التي ليست، بأيّ شكل من الأشكال، غريبةً عن ذلك الفكر. يتّصل الأمر إذًا بوعي جديد، بعودة إلى الذات. فمصر كانت دائمًا من بلدان المتوسّط ولا تزال كذلك. وهي جزء من أوروبّا، لأنّ لهما التراث عينه، وهي الحضارة الهلّينيّة. وبغية تحقيق العودة إلى الذات، وتحقيق الشراكة ضمن تبادل متكافئ، تؤلّف مكتسبات الحداثة، كما خلقها الغرب الليبراليّ، الطريق الواجب سلوكها والأسلوب الواجب اعتماده.

«هذه هي أفكار طه حسين الأساسيّة في شأن العقلانيّة (Rationalisme) والغرب. ولا شكّ في أنّ هذا المفكّر أراد أن يعتمد مشروعًا يلائم عظمة مصر التاريخيّة. إلّا أنّ المدهش عند طه حسين هو المنحى «اليُوطُوبيّ» (Utopique) في كتاباته. ذلك بأنّ اليونان، كما يصفها، وصورته الأوروبّيّة الجديدة، ليسا، إن صحّ القول، إلّا «يُوطُوبيا»

من اختلاقه. وهذا الوهم هو، بكلّ وضوح، أجمل كثيرًا ممّا يترجمه في الواقع وفي التاريخ».

ومن ثمّ، في الفصل الثالث والأطول «الإسلام والرفضيّة المزدوجة: نظراتٌ موضعُ جدل إلى الذات والآخر»، يقدّم أمثلة متعدّدة استمدّها من الإسلاميّين أو النشاطات الإسلاميّة. في نظر هؤلاء، تُفرض الحداثةُ من الخارج بفضل قوّة الغرب، ومن الداخل عن طريق نخبة مفرنجة. ويُتبع أمثلته بنقد لحسن البنّا وعَوده ومَوْدُودي وقُطب.

في ما يختصّ بالبنّا، علّق بما يلي:

«إزاء الدعوات إلى فَرْنَجَة مصر بغية تغيير أسسها الثقافيّة والتاريخيّة، فهم حسن البنّا حقيقتَين كبيرتَين: الأولى قِوامها أنّ المفكّرين المصريّين، بصفةِ كونهم تجسيدًا لوعي الأمّة، يعيشون ضياعًا حقيقيًّا بسبب الفترة الانتقاليّة التي يجتازونها، وبسبب تأثيرات الاستشراق والجاذبيّة التي يمارسها الغرب عليهم. ومن جهة أخرى، يحتاج الكيان الإسلاميّ إلى إعادة اعتبار وإعادة بناء. ذلك بأنّ الحضارة الإسلاميّة، التي عانت ركودًا طوال عصور، تعرّضت لهزائم وتحدّيات من الشرق ومن الغرب على السواء. فكان لا بدّ، بالتالي، من تحضير انطلاقة فكريّة جديدة، تربويًّا وسياسيًّا، لكي يُعاد بناء الشخصيّة المسلمة في العالم المعاصر».

غير أنّ المؤلّف يميّز، من جهة، بين البنّا وعَوده ومودودي وقطب، في ما يتّصل بتفسيرهم الإسلام تفسيرًا متصلّبًا، وبين الحركات الإسلاميّة والمفكّرين المسلمين، من جهة ثانية. فهؤلاء لديهم رؤية مختلفة عن العلاقة بين الدين والسياسة، ويقدّمون مقاربة مختلفة في شأن تسييس الإسلام: أحمد كمال أبو مجد، ورشيد العشماويّ، وسعيد العشماويّ، ورشيد غنّوشي.

في نظر الإسلاميّين، يمثّل الغرب «الاجتياح» و«الشكّ» و«الجاهليّة»، وينتقدون النهضة الأوروبيّة ومذهبها المادّيّ. أمّا الجواب الوحيد، فيجب أن يكون: الجهاد.

بيد أنّ بعض المفكّرين المسلمين، أمثال غنّوشي، فيرون من الضروريّ أن تُعاد صياغةُ، لا طريقةِ وعيهم الغربَ وحسب، بل وعيهم ذواتهم أيضًا. ويبدو موقف المؤلِّف إيجابيًا تجاه غنّوشي، ولكنّه يضيف شرطًا:

«على الرغم من مواقفه الجريئة في الحقل الإسلاميّ، في ما يتّصل بالسلطة وتعدّد الأحزاب Multipartisme والاختلاف السياسيّ والمرأة والغرب، إلخ...، يبقى متردّدًا بين تمثيل فكر النهضة والانتماء إلى الحقل الإسلاميّ».

في نظر المؤلِّف (ص ١٠٢)، يمثّل التيّار الإسلاميّ، من جهة، إحدى النتائج السيّئة التي تسبّبت بها الحداثة غير المتوازنة، وهي حداثة فُرضت فرضًا، ومن جهة ثانية، اعتراضًا صريحًا على عدوان الغرب في أشكاله المختلفة.

ويطرح، من ثَمّ، سؤالَين: هل الحداثة ممكنة من دون الفَرْنَجَة؟ وهل ثمّة نموذج مسلم للتطوّر؟ وينتقل بعد ذلك إلى الكلام على طريقة تقديم الغرب في وسائل الإعلام. فيسأل: ما هي صور الرؤية المسلمة العربيّة للغرب؟ وكيف تتداخل الثقافة والسياسة في صياغة الآخر؟

إنّ الغرب الذي يُعرَّف، بمفارقة لافتة، بأنّه متحضّر ونموذج، يُنظر إليه، في الوقت نفسه، على أنّه صليبيّ وغازٍ. وهذا يكشف عن الضيق الوجوديّ لدى الفاعلين في جدليّة الهويّة العربيّة. ومن جهة أخرى، يبدو أنّ الغرب، في الوجدان العربيّ المسلم ومخيّلته، يمارس ضغطًا مزدوجًا: الأوّل من الخارج يمثّل الغرب الذي هو العداوة المتجسّدة، والثاني من الداخل ويُنتج طريقة فهمٍ للذات مكروبة ومذنبة ودفاعيّة وحتّى عُصابيّة.

بالطبع، كان هنالك دومًا اجتياحات ثقافيّة، ولكن

«ما الذي جعل الثقافة العربيّة الوسيطة، في علاقاتها المفتوحة بالثقافة الإغريقيّة، لم تدفع أيّ ثمن من الناحية النفسانيّة، في حين أنّ

الثقافة العربيّة الحديثة تجد نفسها مضطرّة إلى تسديد الثمن بتوازنها وثقتها بنفسها؟».

يَكْمن الفرق في أنّ العرب، إبّان العصور الوسطى، عاشوا حالة «تبادل ثقافيّ» (Interculturalism) مع الإغريق، إذ كانت الحضارة العربيّة المسلمة في حالة تقدّم ونهوض حقيقيّ. لذا، لم يزعجهم على الإطلاق الاقتباس من الآخرين أو الاستلهام منهم. إلّا أنّ المفكّرين العرب في الزمن الحديث قد أُرغموا على دمج النظام الثقافيّ الغربيّ تحت ضغط شعور عميق بالهزيمة. وهذا أساس الفرق بين ثقافة المنتصِر وثقافة المهزوم، وبين ثقافة المشاركة وثقافة عقدة الدونيّة.

أمّا الوطنيّون والإسلاميّون، فيقولون: هذا صحيح، فنحن أمّة معرّضة للاجتياح في أشكاله كافّة. ولكنّ العرب الذين يملكون جميع الوسائل الضروريّة الآيلة إلى تحقيق نهضة أكيدة، لم يحسنوا توظيف تلك الوسائل كما يجب، بل هدروها وحادوا عن أهدافهم الوطنيّة.

ها هو العالم، إذًا، يتغيّر، وتبقى حجج العرب نفسها.

يمكن الكثيرين أن يروا أنّ هنالك ما هو إيجابيّ وما هو سلبيّ في الغرب، وأنّ هنالك نواحيَ معيّنة يجب أن تُكيَّف لكي يتمّ أيّ تقدّم منشود. على سبيل المثال، اكتشف هشام شرابي في أمريكا أنّ التحرّر الفكريّ لا يمكن أن يتحقّق من دون وضع حدّ للقمع، وأنّ المساواة الاجتماعيّة لا يمكن أن تكون واقعيّة من دون تفكيك السلطة الأبويّة، لأنّ الديموقراطيّة الاجتماعيّة تبدأ بجعل العلاقات العائليّة ديموقراطيّة.

ولكن ثمّة تناقضات في وسائل الإعلام، وأكبر تلك التناقضات في دول الخليج، فهي من أكثر البلدان استهلاكًا لمنتجات الغرب، وفي الوقت نفسه، نجدها تموّل الحركات الأشدّ عداء للغرب. أمّا الحلّ، فهو أن يأخذ الوعي العربيّ المسلم زمام تغرُّبه (Westernness) بيده، من دون أيّ اقتلاع مأسويّ للذات، ومن دون أيّ مماثلة وهميّة مع الآخر. ولا ريب أنّ التبادل بين الثقافات (Intercultural communication) يخلق أفقًا

خصبًا، من دون أيّ تسوّل فكريّ أو رفض خاطئ.

٢- الكتاب الثاني بقلم نسيب سمير الحسينيّ (لبنانيّ يعيش في كندا): الغرب الخياليّ، رؤية الآخر في الوجدان السياسيّ العربيّ. يحاول المؤلّف أن يعيّن بدقّة متى أصبحت عبارة «الغرب» شائعة. فيشير إلى أنّ بعض الكتّاب يتكلّمون على نزاع دائم بين الشرق والغرب، إلّا أنّ عبارة «الغرب»، مع جميع أبعادها الإيجابيّة والسلبيّة تعود إلى زمن انحطاط العثمانيّين. ويُبرز العناوين التالية:

- الغرب الأسطوريّ.
- الغرب التاريخيّ.
- الغرب وقد جُعل مثاليًّا.
- الغرب المرفوض.
- التغرّب (التمزّق) والبلبلة.

ويختم بدعوة إلى الحوار.

في ما يختصّ بالناحية الأسطوريّة، يبرز الصليبيّون خيرَ مثال. فنحن نستمدّ الصور والصيغ المبتذلة من الماضي لندعم مواقف سياسيّة راهنة. «وأخيرًا، في شأن الصليبيّين، لا بدّ أن نضيف أنّ تفحّص الجرائد اليوميّة مثل النهار والقَبَس والأهرام و*L'Orient-Le Jour*، عن أوقات الأزمات في علاقات الشرق والغرب، تبيّن أنّ مَظاهر تأثير صورة الصليبيّين في طريقة فهمنا الغرب، غير قليلة».

أمّا عن الغرب التاريخيّ، فالحدث الأبرز في الفترة الحديثة هو حملة نابوليون على مصر، التي يرى الكثيرون فيها بداية العصر الحديث في الشرق الأوسط. غير أنّه يتّخذ من المؤرّخ الجبرتيّ مرجعًا: «يُطلق الجبرتيّ سخطه. وهو يسمح لنا بأن نتبيّن صورتَين على الأقلّ لا يمكن دحضهما: صورة المقاومة وصورة الغرب بأخلاقيّته الهشّة».

وبوجه العموم، يختلف الحسينيّ عن عفايا في اختيار الشخصيّات.

وعن أولئك الذين يجعلون الغربَ مثاليًّا، نجد، في مَن نجد،

الطهطاويّ وطه حسين، بل وأيضًا شارل مالك وفيليب حتّي، والعائلة الملكيّة الأردنيّة الهاشميّة وأنور السادات. وفي هذا السياق، كتب شارل مالك:

«إنّ هذه القرابة الثقافيّة العضويّة بين الشرق الأوسط والغرب كانت موضوع تعجّب وتفكير مدّة آلاف السنين. فما من أحد ينسى أصوله، وكذلك لم يملّ الغرب يومًا عن التفكير المليّ في سرّ الشواطئ الشرقيّة العظيم، حيث وُلد. فهل أوروبّا التي كانت أميرة فينيقيّة جميلة حملها زفس الجبّار نفسه، مجرّد أسطورة تخلو من كلّ معنى؟».

وفي ما يعود إلى العائلة الأردنيّة المالكة:

«إنّ خطاب العائلة الملكيّة الأردنيّة عن الغرب يتميّز من وجهين: أوّلًا، هو يمثّل وجهًا من وجوه الوعي السياسيّ العربيّ. فتلك العائلة هي الوحيدة من سلالة الشريف حسين التي لا تزال في السلطة، مع كلّ ما يعني ذلك لتصوّرنا الجماعيّ للغرب، نظرًا إلى الدور الذي قامت به تلك العائلة في اتّصالها العسكريّ والسياسيّ بالغرب، في فترة حاسمة من تاريخنا، هي فترة تمزّق الإمبراطوريّة العثمانيّة. ولكنّ ذلك الخطاب يتميّز أيضًا بطريقته المباشرة المتعمّدة في تعامله مع مسألة العلاقة بالغرب».

أمّا الكلام على «الغرب المرفوض»، فهو مركّز على كتابات سنّيّين مصريّين، هم عبده والبنّا وقطب، وشيعة مثل الخمينيّ ومحمّد حسين فضل الله، إضافة إلى ميشال عفلق والبعثيّين بمثابة نماذج علمانيّة.

«وفي النهاية، من الجليّ أنّ الإسلاميّين البنّا وقطب والخمينيّ وفضل الله، يرغبون في أن يجعلوا إزاء الغرب أمّة قاسمها المشترك هو الدين. أمّا عبده، الذي لا يمكن أن يُجعَل في عدادهم، فيبدو، هو أيضًا، عازمًا على مواجهة المدّ الثقافيّ والدينيّ القادم من الغرب، على طريقته. فجميعهم يرغبون، كلّ على طريقته، في إقامة سدّ تجاه وجوه الثقافة الغربيّة التي تمثّل تهديدًا».

وفي ما يتعلّق «بالتغرّب والبلبلة»، فنجدهما عند الطيّب صالح

(السودان)، ومحمود حسين، وعبدالله العروي، ومرسيل خليفة، وإدوارد سعيد، وحسن حنفيّ، وجلال صادق العظم. ويوضّح الكاتب هذه النزعة بواسطة عرض مطوّل لرواية الطيّب صالح، **فصل الهجرة نحو الشمال** *(La Saison de la migration vers le Nord)*. فيشير إلى العناصر التي تُغري والعناصر التي تُضلّل، إضافة إلى القناعة الواسعة الانتشار بأنّ ثمّة مؤامرة مستمرّة ينفّذها الغرب المادّيّ، هي تجسيد للفسق والرياء.

وفي حين يُبدي انتقادًا جادًّا لطه حسين وإدوارد سعيد وعبدالله العرويّ، يعالج مرسيل خليفة وحسن حنفيّ إيجابيًّا، لأنّهما يريان بوضوح أنّ الغرب لا يوجد إلّا في مخيّلتنا.

«تكشف نظرة مرسيل خليفة عن حالة الامتعاض والانتفاض التي تميّز الوجدان العربيّ كما عرّفناه تبعًا لحاجات هذه الدراسة. ولكنّ هذه الدراسة إن هي إلّا دعوة إلى الإدراك أنّ الغرب لا يوجد خارج وهمنا. ولكي نقاومه، يجب أن نعي طبيعة ذلك الوهم ونتحرّر هكذا من تسلّط تفكيرنا المكيّف. فعن طريق إدراك الإطار في تعقيداته، من دون تدخّل الغرب، يمكننا أن نبيّنه على نحو أفضل».

أمّا ظاهرة «الاستشراق معكوسًا»، التي يشير إليها صادق العظم، فلم تترك أثرًا في القوميّة العربيّة وحسب، بل في الحركات الإسلاميّة أيضًا. يتّهم العظم أدونيس والمفكّرين الإسلاميّين بأنّهم يخلّدون عقيدة الاستشراق التقليديّة المتّصلة بطابع الاختلاف العضويّ الثابت بين الغرب والشرق. يقول العظم:

«يسترجع الإسلاميّون، بطرق شتّى، القناعة الجوهريّة التي تميّز «ميتافيزيقيا الاستشراق»، والتي بموجبها الشرق هو الشرق، والغرب هو الغرب، ولكلّ منهما طبيعته الخاصّة وميزاته المعيّنة، لكي يتمّ، من ثمّ، قلب الحكم القيميّ الملازم للأخلاق المستشرقة الغربيّة (Morale orientaliste occidentale)، صراحة أو ضمنيًّا، على نحو يخدم هذه المرّة الشرق. لذا، فلا عجب أن يستبدل الإسلاميّون بالمعارضة المألوفة بين حركات التحرّر القوميّة، من جهة، والهيمنة الإمبرياليّة، من جهة

ثانية، معارضةً من نوع مختلف، هي الغرب في مقابل الشرق».

ويختم الحسينيّ بقوله:

«من فرط ما كرّرنا لأنفسنا أنّ الشرق والغرب موجودان، ومن فرط ما أردنا أن نمثّلهما، تركناهما يجتاحان وجداننا. ومن فرط ما شعرنا بأنّنا عرضة للاعتداء باسم الغرب، تركنا الغرب يترسّخ في حقدنا. ومن فرط ما علّقنا الآمال على إنجازات الغرب، تركناه يحتلّ أحلامنا. وباختصار، إن كنّا من المتآمرين مع الغرب أو أعداءه، وإن كنّا نشيد به أو نرفضه، فنحن لا نتوقّف عن تقوية صورة للغرب، لا يمكن دحضها على ما يبدو. فهل يمكن أن نعيش يومًا متحرّرين من صورة الغرب الدائمة الحضور؟ لربّما من الوهم أن نظنّ أنّ بمقدورنا أن نتخلّص من صور ومعالم مترسّخة بقوّة في ذاكراتنا الجماعيّة. ولكن يمكننا، على الأقلّ، أن نعي مدى تسلّطها على رؤيتنا الآخر، وأخيرًا، على رؤيتنا أنفسنا.

«قال بيتر سلوتردايك (Peter Sloterdijk): «إنّ ما يزعجني عند الآخرين، هو أنا. ذلك الآخر الذي ليس هو إلّا أنا»».

٣- أمّا الكتاب الثالث، بقلم حسن حنفيّ، ماذا يعني علم الاستغراب، فيقدّم مختصرًا عن مجلّد ضخم عنوانه مقدّمة في علم الاستغراب. وفي الواقع، منذ العام ١٩٧١، وحنفيّ يتكلّم على الحاجة إلى علم الاستغراب[٣]. والآن، بعد ثلاثين سنة، أنتج أولى محاولاته. أوّلًا، يستشهد، في إهداء المجلّد الضخم، بالحديث: «لَتتبِعُنَّ سُنَنَ مَن كان قَبلَكم، باعًا بباع، وذراعًا بذراع، وشبرًا بشبر، حتّى لو دخلوا جُحر ضَبٍّ لدخلتموه! قلنا: يا رسول الله، أليهود والنصارى؟ قال: فمَن؟»[٤].

---

(٣) راجع مقالته التي ظهرت في: الفكر المعاصر، مجلّد ٧١، ١٩٧١، ص ٧-٢٧.

(٤) «قد يعطي هذا الحديث إلذي يقوم بديلًا عن الإهداء إيحاء بأنّني رافض للغرب، متقوقع على الذات. وهي التهمة التي تقال عادةً على الاتّجاه السلفيّ التقليديّ. ولكنّني أدعو فقط إلى إبداع الأنا في مقابل تقليد الآخر، وإمكانيّة تحويل الآخر=

ولأنّ المجلّد الأصليّ ضخم ودسم، فقد صدر ملخّص عنه، تضمّن تمهيدًا مهمًّا للناشر عن مراحل الاستشراق. ولا شكّ في أنّ بعض الاستشهادات تقودنا إلى لبّ العلم الجديد هذا:

- لا يبتغي الاستغراب القضاء على الثقافة الغربيّة، بل تحليلها، ومعرفة مكوّناتها، وتتبّع عناصرها إلى مصدرها لكي يتمّ تطوير مناعة إزاء تلك العناصر التي تحطّم هويّتنا.

- يعتبر حنفيّ أنّ الاستغراب تحرير «للأنا» العربيّ من تقليد الغرب، فهو يحوّل الغرب من مصدر العلم إلى مادّة للدراسة.

- إنّ العربيّ الذي كان مادّة للدراسة أصبح الآن هو الفاعل.

- تكمن المشكلة في أنّ التغرّب ليس علمًا دقيقًا إلى الآن، بل هو أقرب إلى إعلان نوايا.

الخاتمة

في ما تقدّم، إذًا، نموذج عن بعض المؤلّفين الذين يرغبون في معالجة موضوع حوار الحضارات جدّيًّا. لعلّ حسن حنفيّ يبالغ في محاولته، غير أنّ المؤلّفَين الآخرين يقدّمان وجهات نظر مع اقتراحهما خرق وهم الغرب أو أسطورة الغرب في الفكر العربيّ الشعبيّ.

نقله عن الإنكليزيّة الأب صلاح أبو جوده

=إلى موضوع للعلم بدلًا من أن يكون مصدرًا للعلم. وهنا هو موضوع «علم الاستغراب»».

تفسير سورة الإخلاص
للشيخ الرئيس أبي عليّ الحسين بن عبدالله بن سينا
(٤٢٨هـ/ ١٠٣٧م)

تحقيق ودراسة د. عبدالله عبد الرحمن الخطيب(*)

القسم الثاني(**)
النصّ المحقق مع الحواشي

المصطلحات

[] تمّ استخدام هاتين الحاصرتين لأرقام الصفحات، كما أنّها إشارة إلى إضافات المحقّق المقترحة.

﴿﴾ الآيات القرآنيّة.

١ ١ ما بين رقمين يكون لتحديد العبارات المختلفة بين النسخ. وإذا كان الاختلاف في كلمة واحدة، فعَنْه يكتفى برقم واحد.

/ توضع داخل النصّ للإشارة إلى بداية الصفحة في المخطوطة التي اعتمد عليها في المقارنات.

(*) أستاذ مساعد في علوم القرآن والتفسير – جامعة الشارقة.
(**) صدر القسم الأوّل في المشرق ٧٥ (٢٠٠١)، ص ٣٨٣-٤٣٣.

الرموز الواردة في الحواشي:

الأصل: النسخة الموجودة في دبلن في مكتبة تشستر بيتي ١/١٧-١٨ [(11) 3045] - (٥٨ ب - ٦٢ أ) ٦٩٩.

هـ: وعن هذه النسخة صورة بالمايكروفيلم في مركز جمعة الماجد في دبي ورقمه ٧٩٥.

م: النسخة الموجودة في إيران، فهرست كتابخانة مرعشي ١/ ٢٤٣، وعن هذه النسخة صورة بالمايكروفيلم في مركز جمعة الماجد في دبي ورقمه ٣٧١١.

س: النسخة الموجودة في تركيا في المكتبة السليمانيّة في قسم بغدتلي وهبة أفندي، ورقمها: 143/1.

ب: النسخة الموجودة في الهند في دلهي وطبعت العام ١٣١١هـ/ ١٨٩٣م، مطبعة شمس المطابع. ومن هذه الطبعة نسخة في مكتبة بايزيد في تركيا ورقمها: ١٠٥٠٣٩.

[أ ١ب] / (١بسم الله الرحمن الرحيم

[س ١ب] / تفسير سورة الإخلاص للشيخ الرئيس أبي عليّ الحسين بن عبدالله بن سينا قدّس الله نفسه١).

[م ١ب] ﴿قل هو الله أحد﴾ الهو المطلق: هو الذي لا تكون هويّته موقوفة على غيره، فإنّ كلّ ما كان هويّته(٢ موقوفة على غيره [فهي][٣] مستفادة[٤] منه[٥] ٢) فمتى لم يعتبر غيره لم يكن هو هو. وكلّ ما كان هويّته[٦] لذاته[٧] فسواء[٨] اعتبر غيره أو لم يعتبر فهو هو، لكن كلّ ممكن فوجوده[٩] من غيره، وكلّ ما كان وجوده من غيره فخصوصيّة وجوده (١٠منه لعلّة، ١٠) وذلك هو الهويّة، فإذن[١١] كلّ ممكن فهويّته من غيره، فالذي يكون هويّته[١٢] لذاته (١٣هو واجب الوجود١٣).

---

١ - ١ س: بسم الله الرحمن الرحيم هذه رسالة مشتملة على تفسير سورة الإخلاص والمعوذتين للشيخ الرئيس أبي عليّ الحسين بن عبد الله بن سينا يديم الله عليه سحائب غفرانه، وأسكنه بفضله بحبوحة جنانه بسم الله الرحمن الرحيم قوله تعالى.
م: تفسير سورة الإخلاص والمعوذتين للشيخ الرئيس قدوة الحكماء الرئيس أبي عليّ حسين بن سينا رحمه الله تعالى عليه بسم الله الرحمن الرحيم قوله جلّ جلاله.

ب: بسم الله الرحمن الرحيم قوله جلّ جلاله.
٢ - ٢ سقطت من س وب.
٣ زيدت لأنّ النصّ يقتضيها.
٤ ب: مستعارة.
٥ س وم وب: من غيره.
٦ م زيادة: مستفادة.
٧ س وب: من ذاته.
٨ الأصل: فسوآ، وقد أثبت في هذا المخطوط الهمزة آخر كلّ كلمة لم تثبت فيها تمشّيًا مع قواعد الإملاء الحديثة.
٩ س: موجود.
١٠ - ١٠ س وم وب: من غيره.
١١ كتبت هذه الكلمة في كلّ النسخ بالنون، وفي بعض الأحيان كتبت بالألف، وقد اتّبعت أسلوب إثبات النون في كلّ المخطوط.
١٢ سقطت من س وب، وفي م غير واضحة.
١٣ - ١٣ س: هو هو الواجب الوجود، وم: هو هو هو الواجب الوجود، وب: هو واجب الوجود لذاته.

وأيضًا كلّ[١٤] [(١٥]ما ماهيّته[١٥)] مغايرة لوجوده، كان وجوده من غيره، فلا تكون [(١٦]هويّة ماهيّته لنفس ماهيّته،[١٦)] فلا يكون هو هو لذاته، لكنّ المبدأ الأوّل هو هو لذاته، فإذن[١٧] وجوده عين ماهيّته، فإنّ[١٨] واجب الوجود هو الذي [(١٩] لا هو إلّا[٢٠] هو،[١٩)] أي كلّ ما عداه [(٢١] فلا هويّة له[٢١)] من حيث هو هو[٢٢]، بل هويّته من غيره، وواجب الوجود هو الذي لذاته هو هو، بل [(٢٣] ذاته أنّه هو لا غير،[٢٣)] وتلك الهويّة والخصوصيّة معنى عديم الاسم لا يمكن شرحه إلّا بلوازمه، واللوازم منها إضافيّة ومنها سلبيّة، واللوازم الإضافيّة أشدّ تعريفًا من الأمور السلبيّة، والأكمل في التعريف هو اللازم الجامع لنوعي[٢٤] الإضافة والسلب،/ وذلك هو كون تلك الهويّة إلهًا، فإنّ الإله هو الذي ينسب إليه غيره ولا ينتسب[٢٥] هو إلى غيره. والإله [٢أ] المطلق هو الذي يكون كذلك مع جميع الموجودات، فانتساب غيره إليه إضافيّ، وكونه غير منتسب إلى غيره[٢٦] سلبيّ. [م ٢أ]

ولمّا كانت الهويّة الإلهيّة ممّا لا يمكن أن يعبّر عنها لجلالتها[٢٧] وعظمتها إلّا بأنّه هو هو، ثمّ شرحُ تلك الهويّة إنّما يكون[٢٨] بلوازمها، وقد بيّنّا أنّ

---

١٤ س وم: فكلّ.

١٥ – ١٥ الأصل وس وم: ماهيّة، والمثبت عن ب لاقتضاء المعنى.

١٦ – ١٦ م: هويّته ثابتة لنفس ماهيّته.

١٧ م: فإن.

١٨ ب: فإذن.

١٩ – ١٩ م: لا يكون هو هو، والصواب ما أثبته من باقي النسخ.

٢٠ سقطت من س.

٢١ – ٢١ س وم وب: فهو، والصواب ما في الأصل.

٢٢ س وم وب زيادة: ليس هو هو.

٢٣ – ٢٣ س: ذاته ذاته لا غير.

٢٤ سقطت من ب.

٢٥ م وب: ينسب.

٢٦ س وم وب: الغير.

٢٧ ب: بجلالتها.

٢٨ سقطت من م.

اللوازم منها السلبيّة[29] ومنها الإضافيّة[30]. وبيّنا أنّ الأكمل في[31] التعريف والشرح لتلك الهويّة ذكر الأمرين، وبيّنا أنّ اسم الله[32] تعالى متناول لهما جميعًا، [33] لا جرم[33] عقب قوله: / ﴿هو﴾[34] بذكر الله [35] ليكون الله[35] كالكاشف عمّا[36] دلّ عليه لفظ هو، وكالشرح[37] لذلك. وفيها[38] لطائف[39] أخر، منها[40]: أنّه لمّا عرف[41] تلك الهويّة [42] بلوازمها وهي الإلهيّة، أشعر ذلك بأنّه ليس له شيء من المقوّمات، وإلّا لكان العدول عنها إلى اللوازم قاصرًا.

[س ٢أ]

ومنها: أنّه لمّا شرح تلك الهويّة[42] بلازم الإلهيّة[43]، عقب[44] ذلك بأنّه أحد[45] وهو الغاية في الوحدانيّة، كان فيه تنبيهًا[46] على أنّه لمّا[47] كان في أقصى الغايات في الوحدة ولم يكن له شيء من المقوّمات[48]، تعذّر تعريف

---

٢٩ س وم وب: سلبيّة.
٣٠ س وم وب: إضافيّة.
٣١ ب: من.
٣٢ ب: الإله.
٣٣ - ٣٣ سقطت من ب.
٣٤ سقطت من الأصل وب، والزيادة من س وم.
٣٥ - ٣٥ سقطت من س، وفي م: ليكون الله تعالى.
٣٦ ب: لما.
٣٧ الأصل: الشرح، والمثبت من باقي النسخ لاقتضاء المعنى.
٣٨ س وم وب: وفيه.
٣٩ الأصل: لطايف بتخفيف الهمزة، وقد أثبت الهمزة في كلّ المواضع التي يلزم إثباتها فيها في مثل هذا الموضع، ولن أشير لذلك.
٤٠ س: ومنها.
٤١ م: شرح.
٤٢ - ٤٢ سقطت من م.
٤٣ م: الماهية.
٤٤ س وم: وعقب.
٤٥ س وب: الأحد.
٤٦ س وب: تنبيه.
٤٧ سقطت من ب.
٤٨ س وم وب زيادة: لا جرم.

تلك الهويّة إلّا بذكر اللوازم، ويصير تقدير الكلام: الهويّة التي لا شرح لها إنّما ترك في تعريفها ذكر المقوّمات واقتصر على ذكر اللوازم وهي الإلهيّة لغاية وحدتها وكمال بساطتها التي تتقاصر[٤٩] العقول عن[٥٠] اكتناهها[٥١] والوقوف دون مبادئ[٥٢] إشراق أنوارها. ومنها: أنّ هويّة المبدأ الأوّل لها لوازم كثيرة، وكلّ[٥٣] تلك [٢ب] اللوازم مترتّبة[٥٤] فإنّ اللوازم معلولات، والشيء الواحد الحقّ[٥٥] البسيط من كلّ وجه لا يصدر عنه أكثر من واحد[٥٦] إلّا على الترتيب النازل من عنده طولًا وعرضًا، ولأنّ اللازم القريب أشدّ تعريفًا من اللازم البعيد، [٥٧] فإن كون[٥٧] الإنسان متعجّبًا أعرف من كونه ضاحكًا، ولهذا[٥٨] مَن أراد تعريف ماهيّة[٥٩] شيء[٦٠]/ بشيء من لوازمها[٦١] فمهما كان اللازم أقرب كان التعريف أشدّ. [م ٢ب]

و[٦٢] لنذكر هذا الكلام من نمط آخر أشدّ تحقيقًا، وهو أنّ اللازم البعيد عن الشيء لا يكون معلولًا للشيء حقيقة، بل يكون معلولًا لمعلوله، والشيء الذي له سبب لا يعرف بالحقيقة إلّا من جهة العلم بأسبابه، فلهذا التحقيق لو ذكر في تعريف الماهيّة شيء من لوازمها[٦٣] البعيدة، لم يكن ذلك

٤٩ ب: تقاصر.
٥٠ م: من.
٥١ الأصل زيادة: بها، وب: اكتسابها، وقد أثبت ما في س وم لاقتضاء المعنى.
٥٢ الأصل: مبادي، وقد أثبت الهمزة في جميع المواضع المماثلة لهذه من دون أن أشير لذلك.
٥٣ س: ولكلّ، وب وم: ولكن.
٥٤ س وم: مرتبة.
٥٥ م: بحقّ.
٥٦ ب: الواحد.
٥٧ – ٥٧ الأصل: فيكون، وب: مكون، وقد أثبت ما في س وم لاقتضاء المعنى.
٥٨ س وب: فلهذا.
٥٩ س وم وب زيادة: من الماهيّات.
٦٠ سقطت من س وم.
٦١ س وب: لوازمه.
٦٢ الأصل: بل، وسقطت من ب، وقد أثبت ما في س وم لاقتضاء المعنى.
٦٣ م وب: لوازمه.

التعريف تعريفًا حقيقيًّا، بل التعريف الحقيقيّ هو أن يُذكر في التعريف اللازمُ القريب للشيء الذي يقتضيه الشيء لذاته[٦٤] لا لغيره، والمبدأ الأوّل لا يلزمه[٦٥] لازم أقدم من وجوب الوجود، فإنّه[٦٦] هو هو[٦٧] واجب الوجود، و[٦٨] بوساطة[٦٩] وجوب وجوده يلزمه[٧٠] أنّه مبدأ لكلّ ما عداه، ومجموع هذين الأمرين[٧١] هو الإلهيّة، فلهذا لمّا[٧٢] أشار بقوله[٧٣]: [س ٢ب] ﴿هو﴾[٧٤] إلى الهويّة المحضة البسيطة حقًّا التي/ لا يمكن أن يعبّر عنه[٧٥] بشيء[٧٦] سوى[٧٧] أنّه هو، وكان لا بدّ من تعريفها بشيء من اللوازم، عقب ذلك بذكر أقرب الأشياء لزومًا له،- وهو[٧٨] الإلهيّة الجامعة[٧٩] للازمي[٨٠][٣أ] السلب والإيجاب، فسبحانه ما أعظم شأنه وما[٨١] أقهر سلطانه، فهو الذي هو[٨٢] منتهى الحاجات، و[٨٣] من عنده نيل[٨٤] الطلبات،

---

٦٤ م: كذاته.
٦٥ الأصل: يلزم، وقد أثبت ما في باقي النسخ لاقتضاء المعنى.
٦٦ س وم وب زيادة: لما.
٦٧ سقطت من الأصل والزيادة من باقي النسخ لاقتضاء المعنى.
٦٨ سقطت من الأصل والزيادة من باقي النسخ.
٦٩ ب: بواسطة.
٧٠ ب: يلاقيه.
٧١ س وم وب: اللازمين.
٧٢ سقطت من ب.
٧٣ م زيادة: تعالى.
٧٤ سقطت من الأصل والزيادة من س وب.
٧٥ م وب: عنها.
٧٦ م: لشيء.
٧٧ سقطت من ب.
٧٨ م: وهي.
٧٩ م: الجامعيّة.
٨٠ ب: للازم.
٨١ سقطت من س وم.
٨٢ سقطت من ب.
٨٣ سقطت من الأصل والزيادة من باقي النسخ.
٨٤ م زيادة: الدرجات و.

ولا يبلغ أدنى ما استأثر به من الجلال والعظمة والغبطة[٨٥] والبهجة أقصى نعوت الناعتين، وأعظم وصف الواصفين، بل القدر الممكن ذكره[٨٦] الممتنع[٨٧] أزيد منه هو الذي ذكره[٨٨] في كتابه العزيز وأودعه [(٨٩] في وحيه[٨٩)] المقدّس والرموز[٩٠] الطاهرة[٩١] [(٩٢]الجليّة الرفيعة[٩٢)].

وفيه شكّ وهو أنّ ماهيّته[٩٣] تعالى وإن لا يمكن [(٩٤]لغيره معرفتها[٩٤)] [٩٥]إلّا بوساطة الإضافات والسلوب، إلّا أنّه جلّ جلاله عالم بها وإنّ[٩٦] هناك العقل والعاقل والمعقول واحد، فلماذا[٩٧] لم يذكر تلك الماهيّة[٩٨] واقتصر على تلك[٩٩] اللوازم؟ فنقول: ليس للمبدأ الأوّل شيء/ من المقوّمات[١٠٠] [م ١٣] أصلًا فإنّه[١٠١] وحدة مجرّدة وبساطة محضة، ولا كثرة فيه، ولا أثنينيّة هناك أصلًا[(١٠٢] فعقله لذاته ليس لأنّه يعقل من ذاته مقوّمات، بل لا يعقل من

---

٨٥ م: والبسطة، وب: العطيّة.
٨٦ الأصل: ذكر ما، والمثبت عن باقي النسخ لاقتضاء المعنى.
٨٧ الأصل: ممتنع، والمثبت عن باقي النسخ لاقتضاء المعنى.
٨٨ سقطت من م.
٨٩ – ٨٩ سقطت من س، وهي غير واضحة في م.
٩٠ س وم وب: ورموزه المنزّهة.
٩١ ب: الظاهرة.
٩٢ – ٩٢ ب: الدقيقة.
٩٣ س وم وب زيادة: تبارك و.
٩٤ – ٩٤ م: معرفتها لغيره.
٩٥ سقطت من ب، وم: بواسطة.
٩٦ س وم وب: فإن.
٩٧ الأصل: فلما، وس: فلهذا، والمثبت عن م وب.
٩٨ سقطت من الأصل، والزيادة من باقي النسخ.
٩٩ سقطت من الأصل، والزيادة من باقي النسخ.
١٠٠ ب: الهويّات.
١٠١ م: فإنّ له.
١٠٢ – ١٠٢ س: لعقله لذاته لا يعقل من ذاته مقوّمات ذاته فإنّه ليس لذاته مقوّمات فكيف يعقل لذاته مقوّمات، بل لا يعقل من ذاته إلّا هويّة محضة صرفة منزّهة.
م: فعقله لذاته ليس لأنّه يعقل من ذاته مقوّمات ذاته، فإنّه ليس لذاته مقوّمات، بل لا يعقل من ذاته إلّا هويّة محضة صرفة منزّهة.

ذاته إلّا الهويّة المحضة الصرفة المنزّهة[١٠٢] عن الكثرة من جميع الوجوه، [١٠٣]ولتلك[١٠٤] الوحدة لوازم،[١٠٥] فإذن ذكر تلك[١٠٦] الهويّة وشرحها باللوازم القريبة،[١٠٣] وقد[١٠٧] أشار إلى وجوده المخصوص على ما هو[١٠٨] وجوده[١٠٩] عليه. ولهذا أصل في الحكمة وهو أنّ تعريف البسائط بلوازمها القريبة[١١٠] في الكمال كتعريف المقوّمات بذكر مقوّماتها، فإنّ التعريف البالغ هو أن يحصل في النفس[١١١] صورة مطابقة للمعقول، فإن كان مركّبًا وجب أن يحصل في النفس[١١١] أجزاؤه، وإن كان بسيطًا وله لوازم [١١٢]وجب أن يحصل[١١٢] - في العقل كذلك[١١٣] كانت الصورة العقليّة مطابقة أيضًا،[١١٣] [١١٤]فيكون التعريف باللوازم في هذا الباب كالتعريف بالمقوّمات[١١٤] في المركّبات.[١١٥]وتمام تقرير هذا الفصل[١١٦] مستقصى في المنطق من تصانيفي في كتاب الشفاء[١١٥].

وقوله تعالى[١١٧]: ﴿أحد﴾ مبالغة في[١١٨] الوحدة، والمبالغة [١١٩]التامّة

ب: فتعقله لذاته ليس لأنّه يعقل من ذاته مقوّمات، بل لا يعقل من ذاته إلّا هويّة محضة صرفة منزّهة.

١٠٣ - ١٠٣ سقطت من ب.

١٠٤ م: وتلك.

١٠٥ م: من لوازمه.

١٠٦ سقطت من س.

١٠٧ س وم: فقد.

١٠٨ سقطت من ب.

١٠٩ س: وجود.

١١٠ م: القريبة، وهو ظاهر الخطأ.

١١١ - ١١١ سقطت من الأصل والزيادة من باقي النسخ.

١١٢ - ١١٢ م وب: فمتى حصل.

١١٣ - ١١٣ سقطت من الأصل والزيادة من باقي النسخ.

١١٤ - ١١٤ سقطت من م.

١١٥ - ١١٥ سقطت من الأصل والزيادة من باقي النسخ.

١١٦ ب: الأصل.

١١٧ م وب: جلّ جلاله.

١١٨ الأصل: من، وما أثبته من باقي النسخ لاقتضاء المعنى.

١١٩ - ١١٩ س وم: في الوحدة التامّة.

في[١٢٠] الوحدة[١١٩]) لا تتحقّق[١٢١] إلّا إذا كانت الواحديّة[١٢٢] بحيث لا يمكن
أن تكون[١٢٣] أشدّ ولا أكمل منها، فإنّ الواحد مقول على ما تحته
بالتشكيك، والذي[١٢٤] (١٢٥لا ينقسم[١٢٥])/ بوجه[١٢٦] أصلًا أولى [٣ب] [س ٣أ]
بالواحديّة[١٢٧] ممّا ينقسم[١٢٨] من بعض الوجوه، والذي ينقسم انقسامًا
عقليًّا[١٢٩] أولى بالواحديّة[١٣٠] ممّا ينقسم بالحسّ[١٣١]، والذي ينقسم بالحسّ
وهو بالقوّة أولى بالواحديّة[١٣٢] (١٣٣ممّا ينقسم[١٣٣]) بالفعل، فالذي[١٣٤] له
وحدة جامعة هو[١٣٥] أولى بالواحديّة[١٣٦] ممّا ينقسم بالفعل وليس له وحدة
جامعة، بل وحدتها بسبب[١٣٧] الانتساب إلى المبدأ (١٣٨كما يقال طبّيّ
للكتاب والمبضع والدواء أو[١٣٩] صحّيّ للغذاء والنبات[١٣٨]). وإذا ثبت أنّ [م ٣ب]

---

١٢٠ الأصل: من، وما أثبته من باقي النسخ لاقتضاء المعنى.
١٢١ م وب: يتحقّق.
١٢٢ م: الوحدانيّة.
١٢٣ م: يكون.
١٢٤ س وم: فالذي.
١٢٥ – ١٢٥ س زيادة: انقسامًا عقليًّا، وم زيادة: بالحسّ وهو بالقوّة انقسامًا عقليًّا.
١٢٦ سقطت من س.
١٢٧ م: الوحدانيّة.
١٢٨ م زيادة: بالحسّ.
١٢٩ سقطت من س.
١٣٠ سقطت من الأصل، والزيادة من س وب لاقتضاء المعنى، وم: بالوحدانيّة.
١٣١ ب: بالفعل.
١٣٢ الأصل: من الواحديّة، والزيادة من س وب، وم: بالوحدانيّة.
١٣٣ – ١٣٣ سقطت من الأصل، والزيادة من باقي النسخ.
١٣٤ ب: وما، وس: والذي، وم زيادة: ينقسم بالفعل و.
١٣٥ الأصل: وهو، وسقطت هو من باقي النسخ، وقد حذفت الواو لاقتضاء المعنى.
١٣٦ م: الوحدانيّة.
١٣٧ الأصل: لسبب، والمثبت عن باقي النسخ لاقتضاء المعنى.
١٣٨ – ١٣٨ سقطت من الأصل، والزيادة من س وب، وم: كما يقال طبي للكتاب والبعض والدواء أوضى للغذاء والنبات. ويبدو أنّ العبارة في م فيها أخطاء جليّة.
١٣٩ ب: و.

الوحدة قابلة[١٤٠] للأشدّ والأضعف[١٤٠] وأنّ الواحد مقول/ على ما تحته بالتشكيك فالأكمل[١٤١] في الوحدة هو الذي لا يمكن أن يكون شيء آخر أقوى منه في الوحدة، وإلّا لم يكن في غاية المبالغة في الوحدة فلا يكون أحدًا مطلقًا، بل[١٤٢] أحدًا[١٤٣] بالقياس إلى شيء من دون شيء.

فقوله تعالى: ﴿أحد﴾ دالّ[١٤٤] على أنّه واحد من جميع الوجوه، وأنّه لا كثرة هناك أصلًا، لا كثرة معنويّة، أعني كثرة المقوّمات كالأجناس[١٤٥] والفصول، أو[١٤٦] كثرة الأجزاء العقليّة كالمادّة[١٤٧] والصورة[١٤٨] في الجسم،[١٤٨] أو[١٤٩] كثرة حسّيّة بالقوّة أو بالفعل كما في الجسم، وذلك يتضمّن[١٥٠] البيان لكونه منزّهًا عن الجنس والفصل والمادّة والصورة[١٥١] والأعراض والأبعاض والأعضاء والأشكال والألوان وسائر وجوه التشبيه[١٥٢] التي تثلم[١٥٣] الوحدة الكاملة والبساطة الحقّة اللائقة بكرم[١٥٤] وجهه[١٥٥] جلّ[١٥٦] جلاله و[١٥٧] تعالى[١٥٨] أن يشبهه شيء أو يساويه شيء.

---

١٤٠ - ١٤٠ م: للشدّة والضعف.
١٤١ س وم وب: والأكمل.
١٤٢ ب زيادة: يكون.
١٤٣ الأصل: أحد، والمثبت من باقي النسخ.
١٤٤ ب: دل.
١٤٥ ب: من الأجناس.
١٤٦ م: و.
١٤٧ ب: من المادّة.
١٤٨ - ١٤٨ سقطت من ب.
١٤٩ الأصل: و، والمثبت من باقي النسخ لاقتضاء المعنى.
١٥٠ ب: متضمّن.
١٥١ سقطت من ب.
١٥٢ في الأصل غير واضحة، وب: النسبة، والمثبت عن س وم لأنّه الصواب.
١٥٣ سقطت من س، وم: يثلم، وب: تسلم.
١٥٤ س: تكرم، وم: لكرم.
١٥٥ س وم وب زيادة: وعز.
١٥٦ سقطت من باقي النسخ.
١٥٧ سقطت من كلّ النسخ والزيادة من س.
١٥٨ ب زيادة: عن.

(١٥٩ فإن قيل: ١٥٩) فهب أنّ دعاوى هذه المسألة (١٦٠ قد صارت ١٦٠) مندرجة تحت هذه اللفظة[١٦١] فأين البرهان عليها في هذه السورة؟ فنقول:[١٦٢] برهانه[١٦٣] أنّ كلّ ما كان[١٦٤] هويّته إنّما تحصل[١٦٥] من اجتماع أجزاء[١٦٦] كانت هويّته موقوفة على حصول[١٦٧] تلك الأجزاء، فلا يكون هو هو لذاته بل لغيره، لكنّ المبدأ الأوّل هو هو لذاته كما دلّ[١٦٨] عليه قوله تعالى: ﴿قل[١٦٩] هو الله[١٧٠] أحد[١٧١]﴾. هذا ما (١٧٢ بلغ إليه فهمي ١٧٢) في هذه الآية[١٧٣] (١٧٤ والله المحيط بأسرار كلامه ١٧٤).

قوله تعالى[١٧٥]: ﴿الله الصمد﴾ الصمد[١٧٦] له في اللغة تفسيران: أحدهما: الذي لا جوف له. والثاني[١٧٧]: السيّد. فعلى التفسير الأوّل معناه سلبيّ،

---

١٥٩ – ١٥٩ م: فإن قلت، وب: فلئن قلت.
١٦٠ – ١٦٠ سقطت من ب.
١٦١ م: اللفظ، والصواب ما في الأصل.
١٦٢ م: نقول.
١٦٣ سقطت من ب.
١٦٤ ب: كانت.
١٦٥ م وب: يحصل.
١٦٦ م: الأجزاء.
١٦٧ ب: حضور.
١٦٨ م: يدلّ.
١٦٩ سقطت من ب.
١٧٠ ب زيادة: فإذا ليس هو شيء من الأجزاء.
١٧١ سقطت من س وب.
١٧٢ – ١٧٢ الأصل: فهمت، والمثبت من س وم، وفي ب: بلغ فهمي.
١٧٣ يوجد في الأصل زيادة كلمة غير واضحة.
١٧٤ – ١٧٤ سقطت من الأصل، وم: والله محيط بأسرار كلامه، وب: والله تعالى محيط بأسرار كلامه، والمثبت من س.
١٧٥ م وب: جلّ جلاله.
١٧٦ سقطت من الأصل، والمثبت من باقي النسخ.
١٧٧ س وم زيادة: هو.

[س ٣ب] وهو إشارة إلى نفي الماهيّة فإنّ كلّ/ ما [١٧٨] له ماهيّة كان له[١٧٨] جوف وباطن، و[١٧٩] هو تلك الماهيّة[١٨٠]، وما لا بطن[١٨١] له وهو موجود فلا جهة ولا اعتبار في ذاته إلّا الوجود، والذي لا اعتبار له إلّا الوجود فهو غير قابل للعدم، [١٨٢] فإنّ الشيء من حيث هو موجود غير قابل للعدم،[١٨٢] فإذن[١٨٣] الصمد: الحقّ الواجب الوجود مطلقًا/ من جميع [م ٤أ] الوجوه.

وعلى التفسير الثاني: معناه إضافيّ وهو كونه سيّدًا للكلّ [١٨٤] أي مبدأ للكلّ،[١٨٤] ويحتمل أن يكون[١٨٥] [١٨٦] مرادًا كلاهما[١٨٦] من الآية، وكأنّ معناه: أنّ الإله هو الذي يكون كذلك، أي الإلهيّة عبارة[١٨٧] عن مجموع هذا السّلب والإيجاب.

قوله تعالى[١٨٨]: ﴿لم يلد ولم يولد﴾ لما بيّن سبحانه وتعالى[١٨٩] أنّ الكلّ مستند [٤أ] إليه ومحتاج إليه، وأنّه هو المعطيّ[١٩٠] لوجود جميع الموجودات، وهو الفيّاض[١٩١] للوجود[١٩٢] على كلّ الماهيّات، بين

---

١٧٨ – ١٧٨ م: ماهية له.
١٧٩ سقطت من م وب.
١٨٠ م: ماهيّته.
١٨١ س وم وب: باطن.
١٨٢ – ١٨٢ سقطت من ب.
١٨٣ الأصل: فإن، والمثبت من باقي النسخ.
١٨٤ – ١٨٤ سقطت من ب.
١٨٥ سقطت من م.
١٨٦ – ١٨٦ س وم وب: كلاهما مرادا.
١٨٧ سقطت من س.
١٨٨ سقطت من الأصل والزيادة من س، وفي م وب: جلّ جلاله.
١٨٩ سقطت من س وب.
١٩٠ الأصل: معطي، والمثبت من باقي النسخ.
١٩١ س وم: فيّاض.
١٩٢ م: الوجود، والأصل زيادة: فالجود، وقد أثبت ما في س وب لاقتضاء المعنى.

سبحانه أنّه يمتنع (١٩٣ أن يتولّد١٩٣) عنه مثله، فإنّه مهما[١٩٤] سبق[١٩٥] إلى بعض[١٩٦] الأوهام أنّه لما كانت[١٩٧] هويّته تقتضي[١٩٨] الإلهيّة التي معناها الإفاضة على الكلّ وإيجاد الكلّ، فلعلّه يفيض[١٩٩] عن وجوده وجود مثله (٢٠٠ حتّى يكون ولدًا له، بين سبحانه أنّه لا يتولّد عنه[٢٠١] مثله، فإنّ كلّ ما يتولّد عنه[٢٠٢] مثله، ٢٠٠) كانت ماهيّته مشتركة بينه وبين غيره، (٢٠٣ فكلّ ما هويّته مشتركة بينه وبين غيره٢٠٣) فإنّه[٢٠٤] لا[٢٠٥] يتشخّص إلّا بواسطة المادّة[٢٠٦] وعلاقتها، وكلّ ما كان مادّيًّا أو كان له علاقة بالمادّة، كان[٢٠٧] متولّدًا عن غيره[٢٠٨]، فيصير تقدير الكلام هكذا: لم يلد[٢٠٩] لأنّه لم يتولّد.

فإن[٢١٠] قيل: فأيّ[٢١١] إشارة[٢١٢] في هذه السورة تدلّ[٢١٣] على أنّه[٢١٤]

---

١٩٣ – ١٩٣ سقطت من الأصل والزيادة عن باقي النسخ.
١٩٤ ب: ممّا.
١٩٥ س وم: يسبق.
١٩٦ سقطت من الأصل والزيادة عن باقي النسخ.
١٩٧ س وم وب: كان.
١٩٨ ب: يقتضي.
١٩٩ م: يمكن.
٢٠٠ – ٢٠٠ سقطت من ب.
٢٠١ م زيادة: شيء.
٢٠٢ م: منه.
٢٠٣ – ٢٠٣ سقطت من الأصل وم وب، والزيادة من س.
٢٠٤ سقطت من الأصل والزيادة من باقي النسخ.
٢٠٥ الأصل: فلا، والمثبت عن باقي النسخ.
٢٠٦ الأصل: مادّة، والمثبت عن باقي النسخ.
٢٠٧ س: وكان.
٢٠٨ م: غير.
٢٠٩ م زيادة: ولم يولد.
٢١٠ س وم وب: فلئن.
٢١١ س: وأي، وم: أي، وب: لا وأي.
٢١٢ م زيادة: تدلّ.
٢١٣ ب: يدلّ، وسقطت من م.
٢١٤ س وم زيادة: سبحانه و.

تعالى[٢١٥] غير متولّد؟ قيل: لأنّه لمّا لم يكن له ماهيّة واعتبار سوى أنّه هو[٢١٦] هو الذي ابتدأ في أوّل السورة بذكره[٢١٧] وكانت[٢١٨] هويّته لذاته، وجب أن لا يكون متولّدًا[٢١٩] عن غيره، وإلّا لكانت[٢٢٠] هويّته مستفادة[٢٢١] [٢٢٢(من غيره،[٢٢٢)] فلا يكون هو هو لذاته، وعند هذا تنبيه على سرّ عظيم وهو أنّ التهديد الوارد في القرآن [٢٢٣(على القائلين[٢٢٣)] بالولد والزوجة يعود إلى هذا السرّ، وهو أنّ الولد[٢٢٤] هو أن ينفصل عن الشيء مثله، فإنّ مَن[٢٢٥] لا يكون [٢٢٦(له مثل[٢٢٦)] [٢٢٧(لا يقال له ولد،[٢٢٧)] والولد إنّما ينفصل[٢٢٨] لو تكثّرت ماهيّته النوعيّة، وذلك بسبب المادّة كما بيّنّا، وكلّ ما كان مادّيًا[٢٢٧)] لا يكون ماهيّته هويّته، لكنّ واجب الوجود ماهيّته هويّته، فإذا لا يتولّد عنه غيره، [٢٢٩(وهو غير[٢٢٩)] متولّد عن غيره.

[س ١٤] قوله تعالى[٢٣٠]: ﴿ولم يكن له كفوا أحد﴾ [٢٣١(لما[٢٣١)][٢٣٢] بين/ أنّه غير متولّد

---

٢١٥ ب: سبحانه.
٢١٦ ب زيادة: و.
٢١٧ الأصل: لذكره، والمثبت عن باقي النسخ لاقتضاء المعنى.
٢١٨ الأصل: وكان، والمثبت عن باقي النسخ لاقتضاء المعنى.
٢١٩ س وم: من غيره، وسقطت من ب.
٢٢٠ ب: كانت.
٢٢١ ب: مستعارة.
٢٢٢ - ٢٢٢ سقطت من الأصل، والزيادة من باقي النسخ.
٢٢٣ - ٢٢٣ سقطت من الأصل، والزيادة من باقي النسخ.
٢٢٤ م: التولّد.
٢٢٥ ب: ما.
٢٢٦ - ٢٢٦ س وب: مثلًا له، وم: مثلًا.
٢٢٧ - ٢٢٧ سقطت من م.
٢٢٨ ب زيادة: ان.
٢٢٩ - ٢٢٩ س: ولا هو.
٢٣٠ م: جلّ جلاله، وب: جلّ جلاله وعزّ شأنه ولا إله غيره.
٢٣١ - ٢٣١ سقطت من م.
٢٣٢ س: كما.

[م ٤ب] عن مثله، وأنّ مثله غير متولّد عنه، بين أنّه[٢٣٣] لا يكون له كفوا أحد،[٢٣١) أي ليس له ما يساويه/ في قوّة الوجود، و([٢٣٤] المساوي في قوّة الوجود يحتمل[٢٣٤) على[٢٣٥] وجهين:

الأوّل: أن يكون مساويًا له[٢٣٦] في الماهيّة النوعيّة.

الثاني:([٢٣٧] أن لا يساويه في الماهيّة النوعيّة، ولكن يساويه[٢٣٧) في وجوب الوجود، فأمّا أن يكون له ([٢٣٨] ما يساويه[٢٣٨) في الماهيّة[٢٣٩] النوعيّة، فذلك يبطله قوله تعالى[٢٤٠]: ﴿ولم يولد﴾ فإنّ كلّ ([٢٤١] ما كان ماهيّته[٢٤١) مشتركة بينه وبين غيره كان[٢٤٢] وجوده ماديًّا، فكان[٢٤٣] متولّدًا [٤ب] عن غيره، ([٢٤٤] لكنّه غير متولّد عن غيره.[٢٤٤) وأمّا أن يكون له ما يساويه في[٢٤٥] ([٢٤٦] الماهيّة الجنسيّة[٢٤٦) وهو وجوب الوجود[٢٤٧]. فذلك[٢٤٨] أيضًا يبطله هذه الآية[٢٤٩]، لأنّه حينئذ يكون[٢٥٠] له جنس وفصل،

---

٢٣٣ سقطت الهاء من الأصل والزيادة من س وب لاقتضاء المعنى.
٢٣٤ – ٢٣٤ سقطت من ب.
٢٣٥ سقطت من باقي النسخ.
٢٣٦ سقطت من الأصل والزيادة من باقي النسخ لاقتضاء المعنى.
٢٣٧ – ٢٣٧ سقطت من الأصل والزيادة من باقي النسخ لاقتضاء المعنى.
٢٣٨ – ٢٣٨ في الأصل: مساويه، والمثبت عن باقي النسخ لاقتضاء المعنى.
٢٣٩ ب: ماهيّته.
٢٤٠ سقطت من م.
٢٤١ – ٢٤١ ب: ماهيّة.
٢٤٢ ب: فكان.
٢٤٣ الأصل: وكان، والمثبت عن باقي النسخ لاقتضاء المعنى.
٢٤٤ – ٢٤٤ سقطت من ب.
٢٤٥ سقطت من م.
٢٤٦ – ٢٤٦ س وم: ماهيّة جنسيّة، وب: ماهيّة جنسه، ولعلّ الصواب ما في الأصل.
٢٤٧ الأصل زيادة: الذي يكون الوجود، والمثبت عن باقي النسخ لاقتضاء المعنى.
٢٤٨ الأصل: وكذلك، والمثبت عن باقي النسخ.
٢٤٩ سقطت من ب.
٢٥٠ سقطت من س وم.

ويكون وجوده متولّدًا من الازدواج الحاصل من جنسه[٢٥١] الذي يكون كالأمّ، وفصله الذي يكون كالأب، لكنّه غير متولّد. وأيضًا يبطله[٢٥٢] أوّل السورة فإنّ كلّ ما كانت ماهيّته ملتئمة[٢٥٣] من الجنس والفصل لم يكن هويّته لذاته، لكنّه هو هو[٢٥٤] لذاته[٢٥٥].

خاتمة لهذا التفسير

أنظر إلى كمال حقائق هذه السورة. أشار أوّلًا إلى الهويّة[٢٥٦] المحضة التي لا اسم لها[٢٥٧] إلّا أنّه هو. ثمّ عقبه[٢٥٨] بذكر الإلهيّة التي هي[٢٥٩] أقرب اللوازم لتلك الحقيقة وأشدّها تعريفًا كما بيّناه[٢٦٠].

ثمّ عقبه بذكر الأحديّة[٢٦١] لفائدتَين:

الأولى: (٢٦٢ كيلا يقال: إنّه٢٦٢) ترك التعريف الكامل بذكر المقوّمات وعدل[٢٦٣] إلى ذكر اللوازم.

الثانية: ليدلّ على أنّه في ذاته واحد من جميع الوجوه.

ورتّب الأحديّة على الإلهيّة، ولم (٢٦٤ يرتّب الإلهيّة على الأحديّة،٢٦٤)

٢٥١ ب: بين.
٢٥٢ ب: فيطله.
٢٥٣ س وم: مركبة.
٢٥٤ سقطت من ب.
٢٥٥ سقطت من الأصل والزيادة من باقي النسخ لاقتضاء المعنى.
٢٥٦ س: هو، وم وب: هويته.
٢٥٧ سقطت من م.
٢٥٨ الأصل: عقب، والزيادة من باقي النسخ لاقتضاء المعنى.
٢٥٩ سقطت من م وب.
٢٦٠ الأصل: بينا، والزيادة من باقي النسخ لاقتضاء المعنى.
٢٦١ الأصل زيادة: يدلّ على أنّه توكيد، والمثبت عن باقي النسخ لاقتضاء المعنى.
٢٦٢ – ٢٦٢ سقطت من الأصل والزيادة من س وم، وب: لئلّا يقال إنّه.
٢٦٣ م: واعدل.
٢٦٤ – ٢٦٤ م: يجعل بالعكس.

فإنّ الإلهيّة عبارة عن استغنائه عن الكلّ واحتياج الكلّ إليه، وما كان كذلك كان واحدًا مطلقًا، وإلّا لكان محتاجًا إلى أجزائه، فإنّ الإلهيّة[٢٦٥] من حيث هي هي[٢٦٦] تقتضي الوحدة، والوحدة لا تقتضي الإلهيّة.

ثمّ عقب ذلك[٢٦٧] بقوله: ﴿الله الصمد﴾ ودلّ على تحقيق معنى الإلهيّة بالصمديّة التي معناها وجوب الوجود والمبدئيّة [٥أ] لوجود كلّ ما عداه من الموجودات.

ثمّ عقب ذلك[٢٦٧] ببيان أنّه لا يتولّد عنه غيره، لأنّه غير متولّد عن غيره، وبيّن أنّه وإن كان إلهًا لجميع[٢٦٨] الموجودات فيّاضًا للوجود عليها فلا[٢٦٩] [م ٥أ] يجوز أن يفيض الوجود على مثله[٢٧٠]، كما لم يكن وجوده/ من[٢٧١] غيره. ثمّ عقب ذلك ببيان[٢٧٢] أنّه ليس في[٢٧٣] الوجود ما يساويه في قوّة الوجود.

فمن أوّل السورة إلى[٢٧٤] قوله: ﴿الله الصمد﴾ في بيان ماهيّته، ولوازم ماهيّته، ووحدة حقيقته، وأنّه غير مركّب أصلًا.

[س ٤ب] / ومن قوله: ﴿لم يلد﴾[٢٧٥]، إلى قوله: ﴿كفوا أحد﴾ في بيان أنّه ليس له ما يساويه في[٢٧٦] نوعه ولا في[٢٧٧] جنسه، لا بأ[٢٧٨]ن يكون متولّدًا منه[٢٧٩]،

٢٦٥ س وم: فالإلهيّة.
٢٦٦ سقطت من م.
٢٦٧ - ٢٦٧ سقطت من م.
٢٦٨ م: بجميع، والصواب ما في باقي النسخ.
٢٦٩ الأصل: ولا، والمثبت عن باقي النسخ لاقتضاء المعنى.
٢٧٠ س زيادة: و.
٢٧١ س وم وب زيادة: فيض.
٢٧٢ سقطت من الأصل والزيادة من باقي النسخ لاقتضاء المعنى.
٢٧٣ ب: من.
٢٧٤ س وم وب زيادة: آخر.
٢٧٥ م زيادة: ولم يولد.
٢٧٦ الأصل وم: من، والمثبت عن س وب.
٢٧٧ الأصل وم: من، والمثبت عن س وب.
٢٧٨ - ٢٧٩ سقطت من الأصل والزيادة من باقي النسخ لاقتضاء المعنى.

ولا بأن يكون هو[٢٨٠] متولّدًا (٢٨١ من غيره، ٢٨٠) ولا بأن يكون (٢٨٢ له موازيًا٢٨١) في الوجود. و[٢٨٣] بهذا[٢٨٤] المبلغ يحصل تمام معرفة ذاته[٢٨٥].

ولمّا كان المقصد[٢٨٦] الأقصى من طلب العلوم بأسرها معرفة ذات الله تعالى وصفاته، وكيفيّة صدور أفعاله عنه، وهذه السورة دالّة على سبيل التعريض والإيماء على جميع ما يتعلّق بالبحث[٢٨٧] عن ذات الله[٢٨٨]، لا جرم جعل هذه السورة معادلة لثلث القرآن. فهذا ما وقفت عليه من أسرار هذه[٢٨٩] السورة[٢٩٠]. (٢٩١ تمّت الرسالة والحمدلله لواهب العقل ومبدع الكلّ، والصلاة على خير الرسل٢٩١).

---

٢٨٠ سقطت من الأصل والزيادة من س وب، وم: متولّدًا هو.
٢٨١ - ٢٨١ الأصل: عنه، وب: منه، والمثبت عن س وم.
٢٨٢ - ٢٨٢ الأصل وم وب: موازيا له، والمثبت عن س، ولعلّه الأصوب.
٢٨٣ سقطت من ب.
٢٨٤ س وم: فهذا.
٢٨٥ م زيادة: تعالى.
٢٨٦ س وم وب: الغرض.
٢٨٧ ب: من البحث.
٢٨٨ س وم وب زيادة: تعالى.
٢٨٩ سقطت من ب.
٢٩٠ س زيادة: والله تعالى أعلم، وم زيادة: والله تعالى أعلم بحقيقة معانيه اللطيفة، وب زيادة: والله أعلم بغاياتها.
٢٩١ - ٢٩١ سقطت من باقي النسخ. ويوجد في حاشية الأصل كلمة: بلغ، ممّا يعني بلغ مقابلةً وتصحيحًا بنسخة أخرى والله تعالى أعلم وأحكم.

القسم الثالث

التعليقات على النصّ

٣٣-٢(*) (سورة الإخلاص): لسورة الإخلاص تسميات عديدة. وقد سمّيت بالإخلاص لأنّها تتحدّث عن التوحيد الخالص لله عزّ وجلّ، المنزّه عن كلّ نقص، المبرّأ عن كلّ شرك، ولأنّها تخلّص العبد من الشرك ومن النار، وتسمّى كذلك سورة الأساس لاشتمالها على أصول الدين. وتسمّى سورة التفريد، والتوحيد، والنجاة، والولاية، والمعرفة[١].

٣٣-٣ الهو المطلق: هو الذي لا تكون هويّته موقوفة على غيره، فإنّ كلّ ما كان هويّته موقوفة على غيره فهي مستفادة منه، فمتى لم يعتبره غيره لم يكن هو هو[٢].

٣٣-٣ الهويّة Identity: اسم الهويّة ليس عربيًّا في أصله، بل اضطرّ إليه بعض المترجمين فاشتقّ هذا الاسم من حرف الرباط أعني الذي يدلّ عند العرب على ارتباط المحمول بالموضوع في جوهره وهو حرف هو في قولهم: زيد هو حيوان أو إنسان[٣]. وهويّة الشيء عينيّته وتشخّصه وخصوصيّته التي ندركها بالجواب عن السؤال: ما هو؟ وتطلق الهويّة على معان مختلفة منها: الهويّة العدديّة والهويّة الشخصيّة والهويّة الكيفيّة والهويّة المنطقيّة[٤]. وتطلق الهويّة أيضًا على: - الأمر المتعقّل من حيث

(*) يشير الرقم الأوّل إلى الصفحة في النصّ المحقّق والثاني للسطر. وقد تضمّنت هذه التعليقات شروحات للمصطلحات الواردة في النصّ إضافة إلى مقارنات بكتب ابن سينا الأخرى في مسألة من المسائل، مع تخريج لبعض الأحاديث.

١ قارن بمحمود بن عمر الزمخشري، الكشّاف، (بيروت: دار عالم المعرفة، لا ت)، ج: ٤، ص ٢٤٣؛ وهبة الزحيلي، التفسير المنير، (دمشق: دار عالم الفكر)، ج: ٣٠، ص: ٤٦١.

٢ جميل صليبا، المعجم الفلسفيّ، ج: ٢، ص: ٥٢٥.

٣ المرجع السابق نفسه، ج: ٢، ص: ٥٢٩.

٤ جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفيّة، ص: ٤٩٤-٤٩٥؛ وقارن بجميل صليبا، المعجم الفلسفيّ، ج: ٢، ص: ٥٣٠.

امتيازه عن الأغيار. - وتقال بالترادف على المعنى الذي ينطلق عليه اسم الوجود[٥].

٣٣-٤ الهو هو: Identical: إنّ للهو هو عدّة معان منها: ١ - يراد بالهو أساسًا ما يبقى دائمًا بالرغم ممّا يطرأ عليه من تغيّرات. فالجوهر هو هو وإن تغيّرت أعراضه[٦]. ٢ - أن يُطلق على ما يدلّ عليه الواحد، وإن كان لهذا الواحد اسمان مختلفان مثال ذلك قولنا: إنّ بحيرة (لمان) هي بحيرة جنيف[٧]. فالهو هو يطلق عليه الهويّة العدديّة identité numérique التي تطلق على الشيء من جهة ما هو واحد، ومن جهة كونه هو هو[٨]. فالهو هو أحد لواحق الواحد، الواحد بالعدد ولواحقه: المساواة والمشابهة والمطابقة والمجانسة والمشاكلة والهو هو، كما ذكره ابن سينا في كتابه النجاة[٩].

٣٣-٥ الممكن: Possible: هو الذي يتساوى فيه الوجود والعدم... ويقابله الممتنع (Impossible) والضروريّ (Necessary). قال ابن سينا في كتابه النجاة: إنّ الواجب الوجود الذي متى فرض غير موجود عرض عنه محال، وإنّ الممكن الوجود هو الذي متى فرض غير موجود أو موجودًا لم يعرض منه محال، والواجب الوجود هو الضروريّ الوجود، والممكن الوجود هو الذي لا ضرورة فيه بوجه، أي لا في وجوده ولا في عدمه[١٠]. وقال ابن سينا كذلك: الممكن هو الذي يمتنع أن يكون أو لا يكون، أو الذي ليس بواجب أن يكون أو لا يكون[١١].

---

٥ مراد وهبة، المعجم الفلسفيّ، ص: ٧٢٠.

٦ مراد وهبة، المعجم الفلسفيّ، ص: ٧١٩.

٧ جميل صليبا، المعجم الفلسفيّ، ج: ٢، ص: ٥٢٧-٥٢٨.

٨ جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفيّة، (تونس: دار الجنوب للنشر، ١٩٩٤)، ص: ٤٩٥-٤٩٦.

٩ مراد وهبة، المعجم الفلسفيّ، ص: ٧١٩.

١٠ جميل صليبا، المعجم الفلسفيّ، ج: ٢، ص: ٤٢٤؛ وقارن بجلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفيّة، ص: ٥٦-٥٧.

١١ إبن سينا، الشفاء (الإلهيّات)، تقديم مدكور، ج: ١، ص: ٣٦.

٣٣-٦ (لعلّة) قارن بالشفاء في المقالة الثامنة، الفصل الثالث: في إبانة تناهي العلل الغائيّة والصوريّة وإثبات المبدأ الأوّل مطلقًا وفصل القول في العلّة الأولى مطلقًا، وفي العلّة الأولى مقيّدًا، وبيان أنّ ما هو علّة أولى مطلقة علّة لسائر العلل[١٢].

٣٣-٦/٧ الواجب Necessary أو واجب الوجود Necessarily Existence: إضافة إلى التعريف الذي سبق عند تعريف الممكن، فالواجب كما عرَّفه الشريف الجرجاني هو ما تقتضي ذاته وجوده اقتضاء تامًّا، أو ما يستغني في وجوده الفعليّ عن غيره، وهو مرادف للضروريّ.. والواجب الوجود هو الذي يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج إلى شيء أصلًا. قال ابن سينا أيضًا: الموجود الواجب الوجود هو: الذي لا يمكن أن يكون وجوده من غيره، أو لا يكون وجوده لسواه إلّا فائضًا عن وجوده[١٣]. وواجب الوجود ماهيّته هويّته، وعند الغزالي واجب الوجود ليس له إلّا وجوب الوجود وليس ماهيّة يضاف الوجود إليها، فالوجوب إن زاد على الوجود فقد جاءت الكثرة[١٤]. وقارن بالمقالة الثامنة، الفصل الرابع: في الصفات الأولى للمبدأ الواجب الوجود[١٥].

٣٣-٨ الماهيّة: Quiddity: الماهيّة لفظ منسوب إلى ما، والأصل المائيّة قلبت الهمزة هاء لئلّا يشتبه بالمصدر المأخوذ من لفظ ما، والأظهر أنّه نسبة إلى ما هو، وجعلت الكلمتان كلمة واحدة. والماهيّة عند أرسطو هي مطلب ما هو كسؤالك ما الخلاء؟ فمعناه بحسب الاسم ما المراد بالخلاء؟.. «والماهيّة تطلق غالبًا على الأمر المتعقّل مثل المتعقّل من

---

١٢ إبن سينا، الشفاء (الإلهيّات ٢)، قدّم له إبراهيم مدكور، وحقّقه محمّد يوسف موسى وسليمان دنيا وسعيد زايد، (القاهرة: الهيئة العامّة لشؤون المطابع الأميريّة، ١٣٨٠/ ١٩٦٠)، ص: ٣٤٠-٣٤٣.

١٣ جميل صليبا، المعجم الفلسفيّ، ج: ٢، ص: ٥٤١؛ وقارن بجلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفيّة، ص: ٤٧٩.

١٤ مراد وهبة، المعجم الفلسفيّ، ص ٧٢٥-٧٢٦.

١٥ إبن سينا، الشفاء (الإلهيّات ٢)، قدّم له إبراهيم مدكور، ص: ٣٤٣-٣٤٩.

الإنسان وهو الحيوان الناطق، مع قطع النظر عن الوجود الخارجيّ، والأمر المتعقّل من حيث هو مقول في جواب ما هو يسمّى ماهيّة، ومن حيث ثبوته في الخارج يسمّى حقيقة، ومن حيث امتيازه عن الأغيار هويّة، ومن حيث حمل اللوازم له ذاتًا، ومن حيث يستنبط من اللفظ مدلولًا، ومن حيث إنّه محلّ الحوادث جوهرًا. والماهيّة والحقيقة والذات قد تطلق على سبيل الترادف، ولكنّ الحقيقة والذات تطلقان غالبًا على الماهيّة باعتبار الوجود الخارجيّ»[16].

ويوحّد أرسطو بين الماهيّة والوجود، الشيء الذي يعني القول بقدم العالم... أمّا الفلاسفة الإسلاميّون فلم يكن موقفهم واحدًا من هذه المسألة: فالكندي الذي دافع عن فكرة حدوث العالم لم يكن في حاجة إلى التوفيق بين موقف أرسطو وفكرة الخلق، أمّا الفارابي الذي طرح بوضوح التغاير بين الماهيّة والوجود كما فعل أرسطو فهو صريح في عدم إمكانيّة الفصل بين الماهيّة والوجود من الناحية الأنطولوجيّة (– الوجود) يقول: والأوّل (– الله) هو الذي عنه وجد، ومتى وجد للأوّل الوجود الذي هو له لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات، التي وجودها لا بإرادة الإنسان واختياره على ما هي عليه من الوجود الذي بعضه مشاهد بالحسّ وبعضه معلوم بالبرهان. أمّا ابن سينا فقد ذهب إلى القول بعكس هذا تمامًا، فالماهيّة عنده سابقة على الوجود والوجود طارئ عليها وعرض لها. وقد عارض ابن رشد رأي ابن سينا هذا وقال: هذا مغلط سفسطائيّ فإنّ القوم لم يضعوا للأوّل وجودًا بلا ماهيّة ولا ماهيّة بلا وجود، بل اعتقدوا أنّ الوجود في المركب صفة زائدة على ذاته وأنّ هذه الصفة إنّما استفادها من الفاعل، واعتقدوا فيما هو بسيط لا فاعل له أنّ هذه الصفة فيه ليست زائدة على الماهيّة وأنّه ليس له ماهيّة مغايرة للوجود إلّا أنّه لا ماهيّة له أصلًا[17].

---

١٦ جميل صليبا، المعجم الفلسفيّ، ج: ٢، ص: ٣١٥.

١٧ الموسوعة الفلسفيّة، رئيس التحرير معن زيادة، (بيروت: معهد الإنماء العربيّ، ١٩٨٦)، ج: ٢، ص: ٧٢٤؛ ومراد وهبة، المعجم الفلسفيّ، ص: ٥٩٨-٥٩٩.

٣٣-٩ المبدأ الأوّل: First Principle: المبدأ الأوّل (أو الأوّل) عند الفارابي وابن سينا هو الله عزّ وجلّ[١٨]. ويعرّفه ابن سينا بقوله: هو كلّ ما يحصل عنه وجود شيء آخر ويتقوّم به[١٩].

٣٣-٩ (وجوده عين ماهيّته) يقول جميل صليبا عن رأي ابن سينا في علاقة الماهيّة بالوجود: «إذا انقسمت الموجودات إلى ممكن وواجب أمكننا أن نقول إنّ الماهيّة والوجود هما في الموجود الواجب شيء واحد، أمّا في الموجودات الممكنة بذاتها والواجبة بغيرها فالوجود غير مقوّم للماهيّة»[٢٠].

٣٣-٩ اللازم: Inherent: هو ما يمتنع انفكاكه عن الشيء، وفرّقوا بين المقوّم واللازم فقالوا: المقوّم هو الذي لا يمكن تصوّر ماهيّة الشيء إلّا به كالحيوانيّة للإنسان. أمّا اللازم فهو وإن كان ذاتيًّا لا ينفكّ عن الشيء إلّا أنّه لا يدخل في مقوّمات ماهيّته فهو مثل العرض، ومثاله: مساواة زوايا المثلّث لقائمتين فهي لا تدخل في تعريف المثلّث. وقد أورد هذا المعنى ابن سينا في كتابه المنطق[٢١].

٣٣-١٢ (منها إضافيّة ومنها سلبيّة) يقول ابن سينا في المقالة الثامنة، الفصل الخامس الذي هو في توحيد واجب الوجود وجميع صفاته السلبيّة على سبيل الإنتاج، يقول: «وإنّه (الله تعالى) لا حدّ له، ولا برهان عليه، بل هو برهان على كلّ شيء، بل هو إنّما عليه الدلائل الواضحة، وأنّه إذا حقّقته فإنّما يوصف بعد الإنية بسلب المشابهات عنه وبإيجاب الإضافات كلّها إليه»[٢٢].

---

١٨ جميل صليبا، المعجم الفلسفيّ، ج: ٢، ص: ٣٢٢.
١٩ مراد وهبة، المعجم الفلسفيّ، ص: ٦٠٢.
٢٠ جميل صليبا، بين ابن سينا وابن رشد، ص: ٤١.
٢١ جميل صليبا، المعجم الفلسفيّ، ج: ٢، ص: ٢٦٢؛ ومراد وهبة، المعجم الفلسفيّ، ص: ٥٧٠.
٢٢ إبن سينا، الشفاء (الإلهيّات ٢)، قدّم له إبراهيم مدكور، وحقّقه محمّد يوسف موسى وسليمان دنيا وسعيد زايد، ص: ٣٥٤.

١٢-٣٣ تعريف : هو عند أرسطو وابن سينا : قول دالّ على ماهيّة الشيء، أي على كمال وجوده الذاتيّ. ويكون مشتملًا على مقوّماته كلّها، ويكون مركّبًا من جنسه وفصله لأنّ مقوّماته المشتركة هي جنسه والمقوّم الخاصّ فصله. وللتعريف نوعان: أحدهما التعريف الحقيقيّ وهو الذي يقصد به تحصيل ما ليس بحاصل من التصوّرات، وثانيهما التعريف اللفظيّ وهو الذي يقصد به الإشارة إلى تصوّر حاصل في الذهن، فإذا كان اللفظ الموضوع بإزاء التصوّر غير واضح الدلالة فُسِّر بلفظ أوضح كقولنا في تعريف الغضنفر: إنّه أسد.

والمقصود بالتعريف جملة تمثيل الشيء في الذهن من جهة محمولاته، وإذا كان التعريف بمحمول مفرد سمّي تعريفًا مفردًا، وإذا كان بعدّة محمولات سمّي تعريفًا مركّبًا، وهذه المحمولات قد تكون مقوّمة وقد تكون غير مقوّمة أي لازمة أو عارضة.

والتعريف المفرد بالمقوّم هو تعريف الشيء بفصله كقولنا: إنّ الإنسان ناطق، والتعريف المفرد باللازم هو التعريف بالخاصّة كقولنا: إنّ المثلّث هو الشكل الذي تكون زواياه الداخليّة مساوية لقائمتين. والتعريف المركّب بالمقوّم هو الذي إذا توافرت فيه بعض الشروط كان حدًّا تامًّا كقولنا: الإنسان حيوان ناطق. والتعريف المركّب من المقوّمات هو الذي إذا توافرت فيه بعض الشروط كان رسمًا (Description)، والرسم هو ما يتركّب من الجنس القريب والخاصّة كتعريف الإنسان بالحيوان الضاحك[٢٣].

١٠-٣٤ الوحدانيّة: Oneness: الوحدانيّة صفة من صفات الله تعالى معناها: أنّه يمتنع أن يشاركه سبحانه شيء في ماهيّته وصفات كماله، وأنّه

---

٢٣ جميل صليبا، المعجم الفلسفيّ، ج: ١، ص: ٣٠٤-٣٠٥؛ ومراد وهبة، المعجم الفلسفيّ، ص: ٣٠٧-٣٠٨؛ وقارن بابن سينا، منطق المشرقيّين، (قم: منشورات مكتبة آية الله العظمى مرعشي النجفي، ١٤٠٥/١٩٨٥)، ص: ٣١، ٢٩، ٣٢.

منفرد بالإيجاد والتدبير العامّ، بلا واسطة ولا معالجة، ولا مؤثّر سواه في أثر عمومًا. والفرق بين الوحدانيّة والأحديّة أنّ الوحدانيّة مصدر صناعيّ من الوحدة، على حين أنّ الأحديّة مصدر صناعيّ من الأحد، وإذا علمت أنّ الأحد (Unique) يقال على الفرد أو الشخص الذي لا نظير له في ذاته وجدت معنى الوحدانيّة قريبًا من معنى الأحديّة، فمعنى أحديّة الله تعالى أنّه تعالى أحديّ الذات لا تركيب فيه أصلًا، ومعنى وحدانيّة الله تعالى أنّه منفرد عن جميع الموجودات بحقيقته وصفات كماله، وأنّه لا نظير له ولا شريك. والوحدة في فلسفة ابن سينا من لوازم الماهيّات لا من مقوّماتها[٢٤].

٣٥-٣ البسيط: Simple: الشيء الذي لا جزء له أصلًا، كالوحدة والنقطة، وهو لفظ مولّد يقابله المركّب، بمعنى الشيء الذي له جزء. قال ابن سينا: وكلّ بسيط في الحقيقة والماهيّة فلا مقوّمات له[٢٥]

وأمّا قولهم بساطة إلهيّة فيعني: أنّ كلّ ما نقوله عن الله وكلّ ما نضيفه إليه ما هو في الحقيقة إلّا عين الذات الإلهيّة، ولا فرق بين ما الله حاصل عليه وبين ما هو عليه، فأن يوجد هو أن يكون قويًّا أو عادلًا أو حكيمًا[٢٦].

٣٥-٤ (لا يصدر عنه أكثر من واحد) يقول ابن سينا في كتاب النجاة: إنّ الواحد من حيث هو واحد إنّما يوجد عنه واحد، ويقول في كتاب الإشارات: الأوّل ليس فيه حيثيّات لوحدانيّته فيلزم كما علمت ألّا يكون مبدأ إلّا لواحد بسيط[٢٧].

٣٥-٤ (اللازم القريب أشدّ تعريفًا) أنظر ما سبق في كلمة: تعريف وأقسامه.

---

٢٤ جميل صليبا، المعجم الفلسفيّ، ج: ٢، ص: ٥٦٦، ٥٦٨.
٢٥ المرجع السابق نفسه، ج: ١، ص: ٢٠٩؛ وقارن بمراد وهبة، المعجم الفلسفيّ، ص: ١٤٩.
٢٦ مراد وهبة، المعجم الفلسفيّ، ص: ١٤٨.
٢٧ جميل صليبا، من أفلاطون إلى ابن سينا، ص: ٨٦.

٣٥-٦ (الإضافات والسلوب) ممّا يؤيّد هذا ما ذكره ابن سينا في الإلهيّات، المقالة الثامنة، الفصل السابع... في إيضاح أنّ صفاته الإيجابيّة والسلبيّة لا توجب في ذاته كثرة فهو يقول: «إذا حقّقت تكون الصفة الأولى لواجب الوجود أنّه إنٌّ وموجودٌ، ثمّ الصفات الأخرى بعضها يكون المعنى فيها هذا الوجود مع إضافة، وبعضها هذا الوجود مع سلب، وليس ولا واحد منها موجب في ذاته كثرة البتّة ولا مغايرة. فاللواتي تخالط السلب أنّه لو قال قائل للأوّل ولم يتحاش: إنّه جوهر، لم يعن إلّا هذا الوجود، وهو مسلوب عنه الكون في موضوع. وإذا قال قائل واحد، لم يعن إلّا هذا الوجود نفسه مسلوبًا عنه القسمة بالكمّ أو بالقول، أو مسلوبًا عنه الشريك... فإذا عقلت صفات الأوّل الحقّ على هذه الجهة، لم يوجد فيها شيء لذاته أجزاء أو كثرة بوجه من الوجوه»[٢٨].

٣٦-٥ (العقل والعاقل والمعقول) يشرح ابن سينا هذه القضيّة في المقالة الثامنة، الفصل السادس والسابع فيقرّر أنّ الله تعالى يعقل ذاته ويعقل أنّه مبدأ كلّ موجود، وأنّ المراد بهذه الكلمات الثلاث أنّ الله تعالى المجرّد مسلوب عنه جواز مخالطة المادّة وعلائقها مع اعتبار إضافة ما. وقد تمّ شرح هذه القضيّة في مسألة صفة العلم في المقدّمة[٢٩].

٣٧-١ (المنزّهة عن الكثرة من جميع الوجوه) يقول ابن سينا في المقالة الثامنة، الفصل السابع في نسبة المعقولات إليه وفي إيضاح أنّ صفاته الإيجابيّة والسلبيّة لا توجب في ذاته كثرة يقول: «ثمّ يجب أن يعلم أنّه قيل عقل للأوّل قيل على المعنى البسيط... فهو لذلك يعقل الأشياء دفعة واحدة من غير أن يتكثّر بها في جوهره»[٣٠].

---

٢٨ إبن سينا، الشفاء (الإلهيّات ٢)، قدّم له إبراهيم مدكور، ص: ٣٦٧-٣٦٨.

٢٩ قارن بالمرجع السابق نفسه، ص: ٣٥٩، ٣٦٨. وقارن بابن سينا، كتاب النجاة، ص: ٢٨٠-٢٨١.

٣٠ أنظر ابن سينا، الشفاء (الإلهيّات ٢)، قدّم له إبراهيم مدكور، وحقّقه محمّد يوسف موسى وسليمان دنيا وسعيد زايد: ص: ٣٦٢-٣٦٣.

٣٧-٧ (مستقصى في المنطق) ذكر ابن سينا بالتفصيل أنواع التعريف في كتابه منطق المشرقيّين، باب أصناف التعريف. وقد ذكرت كذلك أنواع التعريف في الملحق الثاني عن المصطلحات تحت كلمة تعريف[٣١].

٣٧-٩ (وإنّ الواحد مقول على ما تحته بالتشكيك) يقول ابن سينا في الشفاء في تعريف الواحد: هو الذي لا يتكثّر ضرورة ويقول أيضًا في الفصل الثاني في الكلام على الواحد: إنّ الواحد يقال بالتشكيك على معان تتّفق في أنّها لا قسمة فيها بالفعل من حيث كلّ واحد هو هو. وانظر كذلك في الفصل الثالث في تحقيق الواحد والكثير وإبانة أنّ العدد عرض، والفصل السادس في تقابل الواحد والكثير[٣٢].

٣٧-١٠ الواحديّة: عند القدماء عدم انقسام الواجب لذاته إلى الجزئيّات. أمّا الأحديّة: فهي عدم انقسام الواجب لذاته إلى الأجزاء. والأحديّة عندهم أعلى من الواحديّة، والألوهيّة أعلى من الأحديّة. ومعنى أحديّة الله تعالى أنّه أحديّ الذات لا تركيب فيه أصلًا. ومعنى وحدانيّة الله تعالى أنّه يمتنع أن يشاركه شيء في ماهيّته وصفات كماله، وأنّه منفرد بالإيجاد والتدبير العامّ بلا واسطة ولا معالجة، ولا مؤثّر سواه في أثر عمومًا[٣٣].

٣٨-٢ الواحد: The One: ١ - هو الذي لا ينقسم في وهم ولا وجود وأصله الانفراد في الذات، ولهذا فالواحد هو الفرد الذي لم يزل وحده ولم يكن معه آخر. قال الأزهريّ: معناه الذي لا ثاني له، ويقال رجل واحد أي فرد، ولكن لا يقال: رجل أحد لأنّ أحدًا من صفات الله تعالى التي استخلصها لنفسه ولا يشاركه فيها شيء.

---

٣١ أنظر ابن سينا، منطق المشرقيّين، ص: ٣٠؛ وانظر كذلك ابن سينا، الشفاء (المنطق)، تحقيق جورج قنواتي وآخرون، (القاهرة: المطبعة الأميريّة، ١٣١٧/١٩٥٢)، ج: ١، ص: ٤٨-٥٣.

٣٢ إبن سينا، الشفاء (الإلهيّات)، تحقيق جورج قنواتي وآخرون (القاهرة: المطبعة الأميريّة، ١٩٦٠)، ج: ١، ص: ٩٧، ١٠٤-١١٠، ١٢٦-١٣٣.

٣٣ جميل صليبا، المعجم الفلسفيّ، ج: ٢، ص: ٥٤٨.

١- المعنى الفلسفيّ:

أ - معنى سلبيّ: نفي القسمة. قال ابن رشد: والواحد إنّما يدلّ على سلب وهو عدم الانقسام.

ب- معنى إيجابيّ: ذات الوجود، وهو يطلق على (الأوّل) الله تعالى باعتباره واحدًا وأحقّ من كلّ ما سواه باسم الواحد ومعناه.

٢ شرط زائد على الذات[٣٤]. ورأي ابن سينا أنّ الواحد من لوازم الماهيّات لا من مقوّماتها، والدليل على ذلك قوله: «طبيعة الواحد من الأعراض اللازمة للأشياء وليس الواحد مقوّمًا لماهيّة شيء من الأشياء، بل تكون الماهيّة شيئًا إمّا إنسانًا وإمّا فرسًا أو عقلًا أو نفسًا، ثمّ يكون ذلك موصوفًا بأنّه واحد وموجود»، وسبب اعتقاد ابن سينا أنّ الموجود والواحد يدلّان من الشيء على معنى زائد على ذاته هو أنّه «أشكل عليه الفرق بين اسم الواحد الذي هو مبدأ العدد... وبين اسم الواحد المرادف لاسم الوجود» كما قال ابن رشد الذي انتقده وغلّطه في هذا الأمر. والحقّ أنّ الواحد المرادف لاسم الوجود ليس عرضًا، وإنّما هو مبدأ كلّ شيء وجوهر كلّ شيء، والواحد الذي هو مبدأ العدد يدخل في مقولة الكمّ، أمّا الواحد المرادف لاسم الوجود فهو مبدأ جميع المقولات[٣٥].

٣٨-٥ (أنّه واحد من جميع الوجوه) يذكر ابن سينا في كتابه الشفاء (الإلهيّات ٢) العبارة نفسها في المقالة التاسعة من الفصل الأوّل في صفة فاعليّة المبدأ الأوّل[٣٦].

٣٨-٥ (لا كثرة هناك أصلًا) يذكر ابن سينا في الفصل السابع من الشفاء، (الإلهيّات) أنّ واجب الوجود واحد وأنّ ذاته واحدة وينفي الكثرة عنها من

---

٣٤ مراد وهبة، المعجم الفلسفيّ، ص: ٥٤٧.

٣٥ جميل صليبا، المعجم الفلسفيّ، ج: ٢، ص: ٥٤٧.

٣٦ أنظر ابن سينا، الشفاء (الإلهيّات ٢)، قدّم له إبراهيم مدكور، وحقّقه محمّد يوسف موسى وسليمان دنيا وسعيد زايد، ص: ٢٧٣.

جميع الوجوه[٣٧].

٦-٣٨ الجنس: Genus: الجنس كلّيّ مقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو؟ من حيث هو كذلك، فالكلّيّ جنس. وقوله مختلفين بالحقيقة يخرج النوع والخاصّة والفصل القريب، وقوله في جواب ما هو يخرج الفصل البعيد والعرض العامّ. وهو قريب إن كان الجواب عن الماهيّة وعن بعض ما يشاركها في ذلك الجنس، وهو الجواب عنها وعن كلّ ما يشاركها فيه كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان، وبعيد إن كان الجواب عنها وعن بعض ما يشاركها فيه غير الجواب عنها وعن البعض الآخر كالجسم النامي بالنسبة إلى الإنسان[٣٨].

٦-٣٨ الفصل: Difference: للفصل عند المنطقيّين معنيان: ١ - ما يتميّز به شيء عن شيء ذاتيًّا كان أو عرضيًّا، لازمًا أو مفارقًا، شخصيًّا أو كلّيًّا وهو مرادف للفرق.

٢- ما يتميّز به الشيء في ذاته، وهو الجزء الداخل في الماهيّة الذي يميّز النوع كالناطق بالنسبة إلى الإنسان، فالناطق داخل في ماهيّة الإنسان ومقوّم لها ويسمّى بالفصل المقوّم. والفصل قريب أو بعيد، أمّا القريب فهو جزء من الماهيّة يميّز النوع من مشاركيه في الجنس القريب كالناطق بالنسبة إلى الإنسان فإنّه يميّزه عن مشاركاته في الحيوان، والفصل البعيد جزء من الماهيّة يميّز النوع من مشاركيه في الجنس البعيد كالحسّاس بالنسبة إلى الإنسان فإنّه يميّزه عن مشاركاته في الجسم النامي[٣٩].

---

٣٧ المرجع السابق نفسه، ص: ٤٣.

٣٨ مراد وهبة، المعجم الفلسفيّ، ص: ٢٦٢، ابن سينا، الشفاء، المنطق، تحقيق جورج قنواتي ونؤاد الأهواني ومحمّد الخضري، (القاهرة: المطبعة الأميريّة، (١٣٧١/ ١٩٥٢)، ج: ١، ص: ٤٧.

٣٩ مراد وهبة، المعجم الفلسفيّ، ص: ٤٩٨؛ وجميل صليبا، المعجم الفلسفيّ، ج: ٢، ص: ١٤٧-١٤٨؛ وابن سينا، الشفاء، المنطق، ج: ١، ص: ٧٢.

٣٨-٧ بالقوّة: مقابل للعفل، ومعناها كما ذكر ابن رشد: الاستعداد الذي في الشيء والإمكان الذي فيه لأن يوجد بالفعل[٤٠].

٣٨-٧ بالفعل: هو المعنى الأرسطيّ مقابل للوجود بالقوّة Puissance، وهو قسم من العرض لأنّ الموجود عند أرسطو ينقسم إلى ما هو بالقوّة وما هو بالفعل. والفعل يؤخذ تارة كالحركة بالإضافة للقوّة، وتارة كالصورة بالإضافة للمادّة... وكلّ تغيّر فهو انتقال من القوّة إلى الفعل، فإذا قلت إنّ الشيء كان موجودًا بالقوّة ثمّ صار موجودًا بالفعل عنيت بذلك أنّه يمرّ بثلاث حالات وهي: الإمكان، والتهيّؤ، والتحقّق، حتّى إذا بلغ هذا الانتقال نهايته أصبح ذلك الشيء موجودًا بالفعل. فقولك: موجود بالفعل مضادّ لقولك: موجود بالقوّة[٤١].

٣٨-٧ (أو بالفعل كما في الجسم) يقول ابن سينا في الشفاء عبارة مماثلة لهذه: وأنّه واحد من جميع الوجوه لأنّه غير منقسم لا في الأجزاء بالفعل ولا في الأجزاء بالفرض والوهم كالمتّصل، ولا في العقل بأن تكون ذاته مركّبة من معان عقليّة متغايرة تتّحد منها جملة[٤٢].

٣٨-٧ (والبساطة الحقّة) يقول ابن سينا في الشفاء: والذي يجب وجوده بغيره دائمًا فهو أيضًا غير بسيط الحقيقة، فلذلك لا شيء غير واجب الوجود تعرّى عن ملابسة ما بالقوّة والإمكان باعتبار نفسه، وهو الفرد وغيره زوج تركيبيّ[٤٣].

٣٨-٧ المادّة: Matter: هي الجوهر، والجسم الطبيعيّ الذي نتناوله على

---

٤٠ جميل صليبا، المعجم الفلسفيّ، ج: ٢، ص: ٢٠٢.

٤١ المرجع السابق نفسه، ج: ٢، ص: ١٥٣.

٤٢ إبن سينا، الشفاء (الإلهيّات ٢)، قدّم له إبراهيم مدكور، ص: ٣٧٣. وقد ذكر ابن سينا النصّ نفسه في كتابه جامع البدائع وقد نقله عنه مراد وهبة. أنظر مراد وهبة، المعجم الفلسفيّ، ص: ١٤٨.

٤٣ إبن سينا، الشفاء (الإلهيّات)، تحقيق جورج قنواتي وآخرون، (القاهرة: المطبعة الأميريّة، ١٩٦٠)، ج: ١، ص: ٤٧.

حاله أو تحوّله إلى شيء آخر لغاية معيّنة. قال ابن سينا: إنّ الأجسام الطبيعيّة مركّبة من مادّة هي محلّ وصورة هي فيه حالة، ونسبة المادّة إلى الصورة كنسبة النحاس إلى التمثال.

وهي في الاصطلاح الأرسطيّ أو المدرسيّ المعنى المقابل للصورة. ولها بهذا الاعتبار وجهان: الأوّل: دلالتها على العناصر غير المعينة التي يمكن أن يتألّف منها الشيء وتسمّى مادّة أولى Matière première أو هيولى، وهي كما قيل: إمكان محض أو قوّة مطلقة لا تنتقل إلى الفعل إلّا بقيام الصورة فيها، قال ابن سينا: الهيولى المطلقة: جوهر ووجوده بالفعل إنّما يحصل لقبول الصورة الجسميّة لقوّة فيه قابلة للصور، وليس له في ذاته صورة تخصّه إلّا معنى القوّة. والثاني: دلالتها على المعطيات الطبيعيّة والعقليّة المعينة التي يعمل الفكر على إكمالها وإنضاجها. فكلّ ما يتركّب منه الشيء فهو مادّة لذلك الشيء حسّيًّا كان أو معنويًّا[44].

٣٨-٨ العرض: Accident: هو الموجود في موضوع، ونعني بالموضوع هنا المحلّ المتقوّم بذاته المقوّم ما يحلّه. قال ابن سينا: كلّ ذات لم يكن في موضوع فهو جوهر، وكلّ ذات قوامها في موضوع فهي عرض. ويطلق العرض على معان عديدة أخرى[45].

٣٨-٩ (والبساطة الحقّة) يقول ابن سينا في الشفاء: والذي يجب وجوده بغيره دائمًا فهو أيضًا غير بسيط الحقيقة، فلذلك لا شيء غير واجب الوجود تعرّى عن ملابسة ما بالقوّة والإمكان باعتبار نفسه، وهو الفرد وغيره زوج تركيبيّ[46].

---

٤٤ جميل صليبا، المعجم الفلسفيّ، ج: ٢، ص: ٣٠٦؛ ومراد وهبة، المعجم الفلسفيّ، ص: ٥٩٢.

٤٥ مراد وهبة، المعجم الفلسفيّ، ص: ٤٤٩؛ وجميل صليبا، المعجم الفلسفيّ، ج: ٢، ص: ٦٩.

٤٦ إبن سينا، الشفاء (الإلهيّات)، تحقيق جورج قنواتي وآخرون، (القاهرة: المطبعة الأميريّة، ١٩٦٠)، ج: ١، ص: ٤٧.

٤٠-٥ (وهو الفيّاض للوجود على كلّ الماهيّات) انظر ما يتعلّق بالفيض في المقالة التاسعة، الفصل الرابع في ترتيب وجود العقل والنفوس السماويّة والأجرام العلويّة عن المبدأ الأوّل في ابن سينا، الشفاء (الإلهيّات ٢)[٤٧].

ويُطلق الفيض: Emanation على فاعل لا يكون إلّا دائم الوجود وهو الله أو الواجب الوجود. والغاية من هذا الاصطلاح حلّ إشكاليّة كيف يصدر الكثير عن الواحد. قال ابن سينا عن الله سبحانه وتعالى بأنّه: فاعل الكلّ بمعنى أنّه الموجود الذي يفيض عنه كلّ وجود فيضًا مباينًا لذاته. وأوّل فيض هو العقل الأوّل واجب بالله ممكن بذاته وهو أيضًا يعقل الله ويعقل ذاته، فإذا عقل الله لزم بما يعقله عقل ثان تحته ثمّ يتلوه عقل ثالث ولا يزال هذا التعقّل ينتج عقولًا حتّى ينتهي الفيض عند العقل العاشر وهو العقل الفعّال أي العقل المدبّر لعالم الكون والفساد. والصدور مرادف للفيض، ففي كتاب (تسع رسائل) يتحدّث ابن سينا عن صدور العقول والنفوس الفلكيّة وصدور الأفلاك والعالم الأرضيّ[٤٨].

٤٠-٩ مبدأ التشخّص: Principle of Individuation: شخّص الشيء بيّنه وميّزه عمّا سواه. وهو مصطلح مدرسيّ يطلق على ما به يتشخّص الكائن ويتعيّن وجوده في الزمان والمكان، أو ما تتعيّن به شخصًا. إنتقل من ابن سينا إلى فلاسفة العصر الوسيط عن طريق الترجمة إلى اللاتينيّة ويعبّر عنه ابن سينا بلفظ «الشخص»[٤٩]. والتشخيص غير التشخّص لأنّ التشخّص هو المعنى الذي يصير به الشيء ممتازًا على غيره بحيث لا يشاركه في ذلك شيء آخر، أو هو شركة تمنع الشركة بين موصوفيها، على حين أنّ

---

٤٧ إبن سينا، الشفاء (الإلهيّات ٢). قدّم له إبراهيم مدكور، وحقّقه محمّد يوسف موسى وسليمان دنيا وسعيد زايد، ص: ٤٠٢-٤٠٩.

٤٨ مراد وهبة، المعجم الفلسفيّ، ص: ٥١٥؛ وجميل صليبا، المعجم الفلسفيّ، ج: ٢، ص: ١٧٢-١٧٣.

٤٩ جميل صليبا، المعجم الفلسفيّ، ج: ١، ص: ١٩٦.

التشخّص لا يتمّ إلّا بوقوع الشركة بين الإحساسات المختلفة[٥٠].

٤٤-٣ (معادلة لثلث القرآن) هذا إشارة إلى الحديث النبويّ الشريف الذي رُوي بأساليب عديدة وبطرق عديدة ومن هذه الروايات: عن أبي سعيد الخدري أنّ رجلًا سمع رجلًا يقرأ: ﴿قل هو الله أحد﴾ يردّدها، فلمّا أصبح جاء إلى رسول الله ﷺ فذكر ذلك له، وكأنّ الرجل يتقالُّها، فقال رسول الله ﷺ: (والذي نفسي بيده إنّها لتعدل ثلث القرآن)[٥١]. قال ابن عطيّة: تعدل ثلث القرآن لما فيها من التوحيد[٥٢].

---

٥٠ المرجع السابق نفسه، ج: ١، ص: ٢٧٦.

٥١ خرّج هذا الحديث: محمّد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تحقيق مصطفى ديب البغا، (بيروت: دار ابن كثير، ١٩٨٧/١٤٠٧)، ط ٣، ج: ٤، ص: ١٩١٥، رقم الحديث: ٤٧٢٦؛ وسليمان بن الأشعث أبي داود، سنن أبي داود، تحقيق عزّت عبيد الدعّاس، وعادل السيّد، باب في سورة الصمد، (بيروت: دار الحديث للطباعة والنشر، ١٣٨٩/ ١٩٧٠)، ط ١، ج: ٢، ص: ١٥٢ رقم الحديث: ١٤٦١؛ وأحمد بن عليّ النسائي، سنن النسائي بشرح جلال الدين السيوطي، وحاشية الإمام السندي، تحقيق عبد الفتّاح أبو غدة، كتاب الافتتاح، باب الفضل في قراءة قل هو الله أحد، رقم ٦٩، ج: ٢، ص: ١٧٠، رقم الحديث: ١٧٠.

٥٢ محمّد عبد الحقّ بن عطيّة، تفسير ابن عطيّة المحرّر الوجيز، تحقيق عبد العال السيّد إبراهيم، (قطر، ١٤١٢/ ١٩٩١)، ط ١، ج: ١٥، ص: ٦٠٦.

المصادر والمراجع

أولًا: المصادر والمراجع العربيّة

١- إبن أبي أصيبعة، أحمد بن القاسم الخزرجي، **عيون الأنباء في أخبار الأطبّاء**، نشره August Müller، وأعيد طبعه في القاهرة ١٢٩٩هـ، معهد تاريخ العلوم، (فرانكفورت: ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥).

٢- إسحاق، عليّ شواخ، **معجم مصنّفات القرآن الكريم**، (الرياض: منشورات دار الرفاعي، ١٤٠٤/ ١٩٨٤).

٣- بالي، مرفت عزّت، **الاتّجاه الإشراقيّ في مشكلتَي المعرفة والألوهيّة عند ابن سينا**، رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة، كليّة الآداب، قسم الفلسفة، ١٩٨٩.

٤- البخاري، محمّد بن إسماعيل، **صحيح البخاري**، تحقيق مصطفى ديب البغا، (بيروت: دار ابن كثير، ١٤٠٧/ ١٩٨٧)، ط ٣.

٥- بدوي، عبد الرحمن، **موسوعة الفلسفة**، (بيروت: المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، ١٩٨٤) ط١.

٦- البستاني، بطرس، **دائرة المعارف**، (بيروت، دار المعرفة، لا ت.).

٧- تقيّ الدين، وفاء، **المصطلحات العلميّة في كتاب القانون لابن سينا**، رسالة لنيل الماجستير، جامعة دمشق، كليّة الآداب، قسم اللغة العربيّة وآدابها، نوقشت في ٢٨/ ٥/ ١٩٩٨.

٨- حاجي خليفة، مصطفى بن عبدالله، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، (بيروت: دار الفكر، ١٤٠٢/ ١٩٨٢).

٩- أبو داود السجستاني، سليمان بن الأشعث، **سنن أبي داود**، تحقيق

عزّت عبيد الدعّاس، وعادل السيّد، (بيروت: دار الحديث للطباعة والنشر، ١٣٨٩/ ١٩٧٠)، ط١.
١٠- الدفاع، عليّ بن عبدالله، **روائع الحضارة العربيّة والإسلاميّة في العلوم**، (الرياض، دار عالم الكتب للنشر والتوزيع، لا ت.).
١١- الذهبيّ، محمّد بن أحمد بن عثمان، **سير أعلام النبلاء**، تحقيق شعيب الأرناؤوط ومحمّد العرقسوس، (بيروت: مؤسّسة الرسالة، ١٤٠٩هـ/١٩٨٦م)، ط٤.
١٢- الزحيلي، وهبة، **التفسير المنير**، (دمشق: دار عالم الفكر).
١٣- الزركلي، خير الدين، **الأعلام**، (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٤) ط٢.
١٤- الزمخشري، محمود بن عمر، **الكشّاف**، (بيروت: دار عالم المعرفة، لا ت.).
١٥- سعيد، جلال الدين، **معجم المصطلحات والشواهد الفلسفيّة**، (تونس: دار الجنوب للنشر، ١٩٩٤).
١٦- السيّد، رضوان، «ابن سينا المفكّر السياسيّ والاجتماعيّ»، في كتاب ابن سينا، إصدار اللجنة الوطنيّة اللبنانيّة للتربية والعلم والثقافة (اليونيسكو)، (بيروت: مؤسّسة نوفل، ١٩٨١).
١٧- إبن سينا، الحسين بن عبدالله، **الشفاء (الإلهيّات ٢)**، قدّم له إبراهيم مدكور، وحقّقه محمّد.
١٨- يوسف موسى وسليمان دنيا وسعيد زايد، (القاهرة: الهيئة العامّة لشؤون المطابع الأميريّة، ١٣٨٠/ ١٩٦٠).
١٩- إبن سينا، **كتاب النجاة في الحكمة المنطقيّة والطبيعيّة والإلهيّة**، تحقيق ماجد فخري، (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٤٠٥/ ١٩٨٥)، ط١.
٢٠- إبن سينا، **منطق المشرقيّين**، (قم: منشورات مكتبة آية الله العظمى مرعشي النجفيّ، ١٤٠٥/ ١٩٨٥).
٢١- إبن سينا، **الشفاء (المنطق)**، تحقيق جورج قنواتي وآخرون،

(القاهرة: المطبعة الأميريّة، ١٣١٧/ ١٩٥٢).
٢٢- إبن سينا، الشفاء (الإلهيّات)، تحقيق جورج قنواتي وآخرون، (القاهرة: المطبعة الأميريّة، ١٩٦٠)، ج: ١.
٢٣- إبن سينا، الشفاء، المنطق، تحقيق جورج قنواتي وفؤاد الأهواني ومحمّد الخضري، (القاهرة: المطبعة الأميريّة، ١٣٧١/ ١٩٥٢)، ج: ١.
٢٤- الصفار، ابتسام مرهون، معجم الدراسات القرآنيّة، (بغداد: مطابع جامعة الموصل، ١٩٨٤).
٢٥- صليبا، جميل، المعجم الفلسفيّ، (بيروت: الشركة العالميّة للكتاب، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤).
٢٦- صليبا، جميل، ابن سينا، درس، تحليل، منتخبات، (دمشق: مكتبة النشر العربيّ، ١٣٥٦/ ١٩٣٧).
٢٧- صليبا، جميل، «بين ابن سينا وابن رشد»، فصلة من مجلّة مجمع اللغة العربيّة بدمشق، ج: ١، م ٥٠، (دمشق: ١٣٩٥/ ١٩٧٥).
٢٨- إبن العماد الحنبليّ، عبد الحيّ، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، (بيروت: دار المسيرة، ١٣٩٩ هـ/ ١٩٧٩م)، ط٢.
٢٩- العراقيّ، محمّد عاطف، الفلسفة الطبيعيّة عند ابن سينا، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٣)، ط٢.
٣٠- إبن عطيّة، محمّد عبد الحقّ، تفسير ابن عطيّة المحرّر الوجيز، تحقيق عبد العال السيّد إبراهيم، (قطر: ١٤١٢/ ١٩٩١)، ط١.
٣١- غرابة، حمّودة، ابن سينا بين الدين والفلسفة، (القاهرة: دار الطباعة والنشر الإسلاميّة).
٣٢- الغزالي، محمّد بن محمّد، تهافت الفلاسفة، تحقيق محمود بيجو، (دمشق: دار الألباب، ١٤١٩/ ١٩٩٨).
٣٣- فخري، ماجد، «موضوع الإلهيّات عند ابن سينا وأسلافه»، في كتاب: ابن سينا، إصدار اللجنة الوطنيّة اللبنانيّة للتربية والعلم والثقافة (اليونيسكو)، ص: ١٠٣.

٣٤- قنواتي، جورج شحاتة، **مؤلّفات ابن سينا**، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٠).

٣٥- **موجز دائرة المعارف الإسلاميّة**، مركز الشارقة للإبداع الفكريّ، (الشارقة: ١٩٩٥)، ط١.

٣٦- **الموسوعة الفلسفيّة**، رئيس التحرير معن زيادة، (بيروت: معهد الإنماء العربيّ، ١٩٨٦).

٣٧- النسائيّ، أحمد بن عليّ، سنن النسائيّ بشرح جلال الدين السيوطيّ، وحاشية الإمام السندي، تحقيق عبد الفتّاح أبو غدة.

٣٨- نصر، سيّد حسن، **ثلاثة حكماء مسلمين**، ترجمة صلاح الصاوي ومراجعة ماجد فخري، (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧١).

٣٩- النورسيّ، سعيد، **الكلمات**، ترجمة إحسان قاسم الصالحي، (القاهرة: دار سوزلر للنشر، ١٤١٢/١٩٩٢).

ثانيًا: المراجع الأجنبيّة

1- Arberry, Arthur, *The Chester Beaty Library, A Handlist of the Arabic Manuscripts*, (Dublin: Emer Walker (Irland) Ltd., 1955)

2- Binark, Ismet, and Eren, Halit, *World Bibliography of Translations of the Meanings of the Holy Qur'an*, Printed Translations 1515-1980, ed. Ekmeleddin Ihsanoglu, (Istanbul: Research Center for Islamic History, Art and Culture, 1406/1986).

3- Brockelmann, C., *Geschichte Der Arabischen Litteratur*, Vol. 1, (Leiden: Brill, 1937).

4- Goichon, A.M., art. «Ibn Sina», in *Encyclopeadia of Islam*, new ed., ed. Lewis, B., Schacht, J., and others, Vol. 111, (Leiden: 1986), pp. 941-947.

5- Hourani, George, «Avicenna, Essay on the Secret of Destiny», in *Classics of Philosophy*, ed. Pojman, Louis P., (Oxford: Oxford University Press, 1998), pp. 429-431.

6- Watt, W. Montgomery, *Islamic Philosophy and Theology; an Extended Survey*, (Edinburgh: the University Press, 1995, 2nd ed.).

موقف الأديان من تعزيز نقل الأعضاء
في إطار بلدان الشرق الأوسط

الأب نادر ميشيل اليسوعيّ*

المقدّمة

منذ بدايات التاريخ اعترفت الحكمة البشريّة بأنّه يمكن أن يتخلّص شخص من عضوٍ مريض من أعضاء جسده ليُنقذ حياته. هكذا انطلق فنّ الجراحة وعلمها، وعلى هذا الأساس تمّ بَتْر الأعضاء المصابة بالغنغرينة. ووافقت التقاليد الدينيّة على هذا النوع من العمليّات الجراحيّة، مرجِّحةً خير الكلّ، أي خير جسد الإنسان، على خير الجزء، أي العضو المريض. إنّ القضيّة القديمة تلك وما لازمها من مناقشات تكشف عن مبدأين أخلاقيّين جوهريّين: من جهة، يجب حماية سلامة الجسد بمعنى الحفاظ على سلامة أعضائه كلّها، ومن جهة أخرى فإنّ الحياة البشريّة وصحّة الجسد هما خَيران ثمينان جدًّا حتّى إنّه يمكن أن يُضحّى بعُضوٍ أو طرف مريض لإنقاذهما.

ولكن، حين يكون المقصود نقل أعضاء من مانحين أحياء، فإنّ

(*) دكتور في الطبّ، اختصاصيّ بالأمراض القلبيّة. أستاذ علم اللاهوت الأخلاقيّ وأخلاقيّات الطبّ والأحياء في كلّيّة العلوم الدينيّة (الكاثوليكيّة) بالقاهرة. والنصّ المنشور هنا هو مداخلة المؤلّف في أثناء مؤتمر اليونسكو الدوليّ لأخلاقيّات العلم والتكنولوجيا الذي عُقِد في بيروت بين ٨ و١٠ تشرين الأوّل/أكتوبر ٢٠٠١.

هذين المبدأين يُهدِّدان تهديدًا جذريًا، إذ يُطلب من أشخاص، وذلك للمرّة الأولى في تاريخ البشريّة، أن يعرّضوا ذواتهم لجرح مُعيق وأن يُمَسُّوا هكذا بسلامة جسدهم لصالح الآخرين. هذا وإنَّ زرع أعضاء تؤخَذ من الجثث طَرَحَ على بساط البحث قضيّة وجوب احترام الجسد والمعبَّر عنه أيضًا باحترام حرمة الميت. إنّ مثل هذه القضايا التي هي في آن واحد أنثروبولوجيّة وأخلاقيّة، لم يكن ممكنًا أن تُبحث من دون أن يُسمَع الرأي الدينيّ.

في الشرح التالي، سوف نتعامل مع موقفَي الإسلام - السنّيّ بوجه خاصّ - والكنيسة الكاثوليكيّة. لكنّ هذه الخيارات لا تُبرَّر فقط بكوني كاثوليكيًّا يعيش في بلد تنتمي أكثريّته إلى الإسلام السنّي. ولذلك، فإنّ البحث في موقفَي هذَين التيّارَين الدينيَّين يمكّننا من أن نكوّن فكرة واضحة كافية عن موقف الإسلام والمسيحيّة بوجه عامّ من نقل الأعضاء، ويُشعرنا بالدور الذي يقومان به في تعزيز تلك التقنيّة الطبّيّة الجديدة.

إن راقبنا التفكير الدينيّ، الإسلاميّ والكاثوليكيّ، أمكننا أن نلاحظ أنّ التقليدَين واجها القضايا نفسها واتّبعا الطريقة نفسها في تناولها. أمام النجاح الأكيد الذي لَقِيه زرع الأعضاء، كان لا بدّ من أن يُبرَّر للتفكير الدينيّ ذلك الجرح المفروض على الجسد لصالح الآخرين. فقد استُخدم منطقان: الأوّل للتفكير في معنى سلامة الجسد وفي إمكانيّة مخالفة هذه القاعدة في حالات معيَّنة، والآخَر لتعزيز الغيريّة والتضامن الاجتماعيّ. سنتّبع الإجراءات نفسها في عرض التفكير الإسلاميّ والكاثوليكيّ، لكي نُظهر، على وجه أفضل، التوازي القائم في مسعاهما، ولذلك سنبتدئ بالموقفَين من سلامة الجسد، ثمّ نبيِّن الموقفَين من الغيريّة.

في ما يختصّ بالإسلام، سنستند إلى تصريحات السلطات الإسلاميّة في مصر، وإلى تصريحات مجلِسَي الفقه الإسلاميّ في جَدّة وفي مكّة، إلى جانب تصريحات المنظّمة الإسلاميّة للعلوم الطبّيّة في الكويت. أمّا في ما يتعلّق بالكنيسة الكاثوليكيّة، فسنُظهِر المواقف التي اتّخذها البابوان بيّوس

الثاني عشر ويوحنّا بولس الثاني، وعدد من مجالس الأساقفة واللاهوتيّين. هدفنا أن نبيّن، من دون الدخول في التفاصيل، أنّ الغيريّة، بعد أن رُخِّص لِنقل الأعضاء، هي التي تحرِّك حقًّا سياسته.

١- المواقف الإسلاميّة من زرع الأعضاء

أ- سلامة الجسد

قبل أن نتناول قضيّة سلامة الجسد، كان هناك اعتراض أوّل على نقل الأعضاء ورد فيه أنّ الإنسان لا سلطة له على جسده، لأنّه خليقة الله وملكه. وبهذا المعنى، لا يستطيع الإنسان أن يتصرّف بجسده كما يشاء، فلا يجوز له أن يهب أحد أعضائه. كان ردّ شيخ الأزهر، الشيخ محمّد سيّد طنطاوي، أصرح الردود، وهو أنّ الله هو سيّد السماء والأرض، وأنّه يملك الكون كلّه. لكنّه أذن للإنسان في أن يتصرّف بخيرات الخليقة وفقًا للشريعة. وبالقياس، يستطيع الإنسان أيضًا أن يتصرّف بجسده ويهب أحد أعضائه لينقذ حياة إنسان آخر[١]. وهذا ما كان رأي رابطة العالم الإسلاميّ[٢] ومنظّمة المؤتمر الإسلاميّ[٣] ومؤتمر الطبّ الإسلاميّ الدوليّ الأوّل[٤]. فإنّ تلك المراجع قد أيّدت إمكانيّة هبة الأعضاء، مشدّدة على أنّ الله قد أقام الإنسان خليفته وعهد إليه الاعتناء بجسده وإدارته وفقًا لتعليم

---

(١) الأهرام ١٢/١٠/١٩٩٥، ص ٣؛ الأهرام، ملحق الجمعة، ٤/٨/١٩٩٥، ص ١١؛ الأهرام ١٥/٢/٢٠٠١، ص ١٣.

(٢) «قرار المجمع الفقهيّ بشأن موضوع زراعة الأعضاء»، في مجلّة المجمع الفقهيّ، مكّة المكرّمة، مطابع العالم الإسلاميّ، ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م، المجلّد ١، ص ٤٠. ذكره د. محمّد عليّ البارّ في الموقف الفقهيّ والأخلاقيّ من قضيّة زرع الأعضاء، دار القلم، دمشق، الدار الشاميّة، بيروت، ١٩٩٤، ص ٢٨٧-٢٨٨ وABUL FADL M.E., in *Bioethics*, July 1995, vol. 9 n°3/4, Blackwell Publ., Oxford, U.K., and Cambridge, U.S.A., pp. 298-301.

(٣) د. محمّد عليّ البارّ، الموقف الفقهيّ، مرجع سابق، ص ٢٨٩-٢٩٢.

(٤) Cf. HATHOUT H. in «Islamic Concepts and Bioethics», *Bioethics Yearbook*, vol 1, 1988-1990, Kluwer Academic Publishers, pp. 114-5.

الشريعة(٥).

ولكي يبرّر المفكّرون المسلمون نقل الأعضاء بوجه يُسيء إلى سلامة جسد الحيّ والمَيْت، استندوا إلى عدّة مبادئ من الفقه الإسلاميّ. ولقد ورد في المبدأ الأوّل أنّ الضرورات تُبيح المحظورات(٦)، ولكن لا بدّ من توضيح حدود الضرورة ومن عدم تجاوزها(٧). مبدئيًّا، تقوم «الضرورة» على وجود وضع خطر على حياة شخص مثلًا(٨). وهي تعبّر عن وضع لا يطاق، ولا يمكن إبعاده، ولا مخرج له سوى اللجوء إلى ما هو محظور(٩).

من جهة، محرّم أن يُشوَّه جسم الإنسان، علمًا بأنّ أخذ الأعضاء يُعدّ تشويهًا، لكنّ الضرورة تحرّر من هذا التحريم، لأنّ المطلوب هو إنقاذ

---

(٥) راجع بخاصّة الندوة الدوليّة الثالثة للفقهاء المسلمين التي أحيتها منظّمة المؤتمر الإسلاميّ والتي عُقِدت في عمّان العام ١٩٨٦، والندوة الدوليّة السادسة للفقهاء المسلمين التي انعقدت في جدّة بشهر آذار/مارس ١٩٩٠، وقد ذكرا في «La lettre du comité de bioéthique», *Bioéthique et jurisprudence islamique*, Conseil de l'Ordre des Médecins au Liban, janvier 1997, p. 8.

(٦) AROUA A., «Prélèvement et transplantation d'organes au regard de l'éthique islamique», in *Actualités internationales de Médecine légale - Droit médical*, 1985, T. 28, n° 2, p. 131; ABU AL-FADL, *op.cit.*, p. 295; DAAR A.S., «Current Practice and the Legal, Ethical and Religious Status of Postmortem Organ Donation in the Islamic World», in LAND W., DOSSETOR J.B. (Eds). *Organ Replacement Therapy: Ethics, Justice and Commerce*, Springer-Verlag, Berlin Heidelberg, p. 292; HATHOUT H., *op.cit.*, p. 115; RISPLER-CHAIM V., *Islamic medical ethics in the twentieth century*, E.J. Brill, 1993, p. 29; طنطاويّ (الشيخ)، في الأهرام ١٢/٣/١٩٩٧، ص ١٢؛ جاد الحقّ (الشيخ): «نقل الأعضاء من إنسان إلى آخر»، في الفتاوى الإسلاميّة، المجلّد ١٠، ص ص ٣٧٠٢-٣٧١٥.

(٧) HATHOUT H., *op.cit.*, p. 4.

(٨) البار: الموقف الفقهيّ، مرجع سابق، ص ١٠٦.

(٩) د. السيّد الجميلي: نقل الأعضاء وزرعها. دراسة طبّيّة دينيّة، دار الأمين، القاهرة، ١٩٩٨، ص ١٠٤.

كائن بشريّ. إنّ الحياة هي خير فائق، فلا بدّ من إنقاذها والمحافظة عليها. هناك سوابق في الفقه الإسلاميّ، فإن أكل الخنزير أو لحم الحيوانات الميتة يحرّمه القرآن (٥/٣)، لكنّ أكلها مسموح للمؤمنين في حال المجاعة[١٠]. ويُعدّ تشريح الجثّة مسًّا بكرامة الميت وسلامة الجثمان، لكنّه رُخّص لتوضيح حالة وفاة غير شرعيّة، أو لدرس جسم الإنسان[١١]. ويحرَّم فتح بطن أحد الأموات، لكنّ هذا التحريم يُزال في حالة الحاجة إلى إنقاذ حميل قابل للحياة في رَحِم أمّه التي توفّيت قبل قليل[١٢].

والمفكّرون المسلمون قد استندوا إلى قاعدة أخرى من الفقه فرخّصوا نقل الأعضاء على أساس أنّ المسّ بسلامة الجسد هو ضرر أخفّ لإبعاد ضرر أكبر وهو الموت، مع الأخذ في الاعتبار أنّه يجب مقاومة كلّ شرّ وتجنّب كلّ ضرر، وذلك من دون استخدام وسيلة تزيد سوءًا أو تساوي الشرّ الذي يواجهه الإنسان[١٣].

أمّا المبدأ الثالث الذي يقوم بدور فهو مبدأ توخّي المصلحة: بالنسبة إلى المريض، يجب توخّي الصحّة[١٤]، والمصلحة التي يتوقّعها المتبرّع

---

(١٠) ذُكر على سبيل المثال في «La lettre du comité de bioéthique», *op.cit.*, p. 2.

(١١) صدرت في ذلك فتاوى للشيخ عبد المجيد سليم، مفتي مصر، في تشرين الأوّل/ أكتوبر ١٩٣٧، والشيخ يوسف الدجويّ - ذكرها الشيخ حسنين مخلوف في ١٩٥١، وهيئة كبار العلماء بالعربيّة السعوديّة في ١٩٧٦، ومجلس الفقه في جامعة العالم الإسلاميّ العام ١٩٨٧ (أوردها د. محمّد عليّ البارّ في **الموقف الفقهيّ**، مرجع سابق، ص ٢٦١).

(١٢) راجع الشيخ جاد الحقّ، الفتوى ١٣٢٣ بتاريخ ٥ كانون الأوّل/ ديسمبر ١٩٧٩، دار الإفتاء المصريّة، في **الفتاوى الإسلاميّة**، المجلّد ١٠، ص ٣٧٠٢-٣٧١٥؛ د. محمّد عليّ البارّ: **الفشل الكلويّ وزرع الأعضاء**، دار القلم، دمشق، والدار الشاميّة، بيروت، ١٩٩٢، ص ٣١١-٣٢٣.

(١٣) د. محمّد عليّ البارّ: **الموقف الفقهيّ**، مرجع سابق، ص ١١٦.

(١٤) ABDEL HALEEM, M.A.S., «Medical Ethics in Islam», in GRUBB Andrew (Ed), *Choices & decisions in health care*, John Wiley & Sons Ltd,

إليه يجب أن تتجاوز الضرر اللاحق بالمتبرّع. وبهذا المعنى أيضًا، فإنّ الخير العامّ يفوق الخير الخاصّ. وبناءً على ذلك، فإنّ استخدام الجثث في البحث الطبّيّ، في سبيل المجتمع، يتغلّب على وجوب احترام جثث الموتى[١٥]. أو، على عكس ذلك، فإنّ الضرر الأخصّ يُحتمَل لتجنُّب ضرر أعم[١٦].

ب- الإيثار

إنّ تاريخ الفقه الإسلاميّ قد أيّد القرارات التي تقدّم بها الباحثون في شأن سلامة الجسد[١٧]. لكنّ ذلك وازى التفكير في الإيثار، وهي قيمة أساسيّة يُثني عليها القرآن. والمدافعون عن نقل الأعضاء رأوا في المتبرّع أشرف أشكال الإيثار. فقد استندوا إلى قدوة أهل المدينة الذين استقبلوا المكّيّين الذين جاءوا يطلبون ملجأً عندهم («ويؤثرون (هم) على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة» ٥٩/٩). فبالقياس، كان منح الأعضاء حالة من حالات الإيثار والتضامن بين المؤمنين، ولقد شجّعها القرآن والسنّة. وفي

England, 1993, pp. 3-11; ABU AL-FADL M.E., *op.cit.*, p. 295; DAAR A.S., «Current practice and the Legal, Ethical, and Religious Status of Post Mortem Organ Donation in the Islamic World»., *op.cit.*, p. 292; HATHOUT H., *op.cit.*, p. 115; «Lettre du comité de bioéthique», *op.cit.*, p. 3; RISPLER-CHAIM V., *op.cit.*, p. 29, rapportant les points de vue de cheikh Ṭanṭāwī dans *Minbar al-islām*, juin 1988, pp. 36-41; REICH W., *Encyclopedia of Bioethics*, vol 1, The Free Press, New York-London, 1978, pp. 1455-1456.

(١٥) SACHEDINA A.A., «Islamic Views on Organ transplantation», *Transplant Proc*, 1988, vol 20, n° 1, suppl 1 (February, pp. 1084-88), p 1087; REICH W., *Encyclopedia of Bioethics*, *op.cit.*, p. 1454.

(١٦) الشيخ اليعقوبيّ: شفاء التباريح والأدواء في حكم التشريح ونقل الأعضاء، الطبعة الأولى، دمشق، ١٩٨٦.

(١٧) إعلان مجمع البحوث الإسلاميّة ودار الإفتاء المصريّة، الأهرام، ٤/٥/١٩٩٧، ص ١٣؛ الشيخ طنطاويّ، الأهرام، ٣/١/١٩٩٧، ص ص؛ الأهرام، ١٥/٢/٢٠٠١، ص ٩.

مصر، رأى الشيخ طنطاويّ أنّ نقل الأعضاء يعبّر عن قِيَم الإيثار والجودة والتضحية، وأنّ الذين يسلكون هذا السلوك يعملون لمشيئة الله[١٨]. والتصريح المشترك الذي أدلى به مجمع البحوث الإسلاميّة ودار الإفتاء المصريّة في نيسان (أبريل) ١٩٩٧، انطلاقًا من الآية القرآنيّة المُستَشهد بها أعلاه، وافق على التبرّع بالأعضاء بصفته شكلًا عظيمًا من أشكال الإيثار[١٩].

وهناك باحثون مسلمون آخرون رأوا في التبرّع بالأعضاء شكلًا من أشكال الإيثار يصبّ هو أيضًا في خطّ تقليد الوصيّة القرآنيّة الصحيح: «تعاونوا على البرّ والتقوى» (٥/ ٢)[٢٠]. وفي الكلام على الإيثار، تقدّم مفكّرون آخرون بلفظ «حَسَنة»، وهي عمل صالح يُصنَع إلى الآخرين ويشابه «الصَدَقة»[٢١]. هذا وإنّ المبادئ الإسلاميّة في الأخلاقيّات الطبيّة، التي وافق عليها مؤتمر الطبّ الإسلاميّ الدوليّ الأوّل (الكويت، كانون الثاني (يناير)، ١٩٨١)، شدّد على مسؤوليّة المجتمع المشتركة في تأمين حاجات أعضاء المجتمع الصحيّة. ولقد ورد في تلك المبادئ أنّها تعتبر ذلك المنح شكلًا من أشكال واجب الخدمة والتعاون الذي على الجماعة أن تؤمّنه لأعضائها (فرض كفاية)[٢٢]. مبدئيًا، من واجبات المجتمع أن

---

(١٨) الأهرام ١٥/ ٢/ ٢٠٠١، ص ١٠.

(١٩) الأهرام ٤/ ٥/ ١٩٩٧، ص ١٣.

(٢٠) ABDEL HALEEM M.A.S. *op.cit.*, p. 11; ABUL FADL M.E. *op.cit.*, p. 296; «Lettre du comité de bioéthique», *op.cit.*, p. 3.

(٢١) راجع ZIBRI A., Medical Ethics and Islam, *Church and Health in the World*, n° 31, year XI, 1996, n° 1, pp. 82-85. حيث يورد مقرّرات المؤتمر الثاني لجمعيّة نقل الأعضاء في الشرق الأوسط المنعقد في الكويت العام ١٩٩٠. وقد استعمل الدكتور نصر فريد واصل (مفتي مصر) عبارة صَدَقَة في ما يتعلّق بهبة القرنيّة (الأهرام ٤/ ١/ ٢٠٠١، ص ٣)، وكذلك الشيخ طنطاويّ، عدّة مرّات، منها مرّةً في أثناء مقابلة حول نقل الأعضاء (الأهرام ٩/ ٣/ ٢٠٠١، ص ١٣).

(٢٢) HATHOUT H., *Bioethics Yearbook*, *op.cit.*, pp. 114-115; RISPLER-CHAIM V., *op.cit.*, pp. 29-30.

يؤمّن تنشئة أطبّاء، فإنّه بذلك يلبّي حاجات أعضائه الأساسيّة[٢٣]. وبهذا المعنى، توسّع تلك المبادئ تحديد هذا الواجب لتشمل التبرّع بالأعضاء.

إنّ الإيثار لا يهتمّ بالمؤمن وهو على قيد الحياة وحسب، بل يواصل دوره بعد الموت، لأنّه عمل حرّ من أعمال المسؤوليّة الاجتماعيّة باسم الإيمان. إذا صحّ أنّ الجسد الموهوب للإنسان أمانةٌ يعود إلى الله بعد الموت، وإذا صحّ نظريًّا أنّ الإنسان لا سلطة له عليه، فإنّ أكثريّة المفكّرين المسلمين يعتقدون أنّ الإنسان، في سبيل الخير العامّ ولإبعاد الضرر عن الأحياء، يستطيع أن يوصي بجسده أو بأحد أجزائه بعد موته[٢٤].

وانطلاقًا من مبدأ الإيثار، وباعتبار السلطات الإسلاميّة أنّ الجسد هو أمانة سلّمها الله إلى الإنسان، فقد أجمعت على رفض تجارة الأعضاء. فإنّ مثل هذه الممارسة تناقض كرامة الإنسان، إذ إنّه لا يمكن أن يُعدّ موضع صفقات تجاريّة[٢٥].

ويختام هذا المقطع، يمكننا التصريح بأنّه صحيح أنّ الإسلام يحرّم المسّ بسلامة الجسد، لأنّ جسد الإنسان هو بناء إلهيّ. إنّ الله يرفع شأن الإنسان وإنّ الشريعة الإسلاميّة تكرّم الإنسان في جسده وحياته وموته، ولكن، لمّا كان المرض الذي يهدّد حياة إنسان آخر ضررًا كبيرًا، فنحن أمام حالة ضرورة تقتضي أن يداوى هذا الوضع باختيار الضرر الأخفّ، أي أن يتمّ اللجوء إلى عمل محرّم، وهو أن يؤخذ عضو أو عدّة أعضاء من شخص حيّ أو من جثّة. في الواقع، يبقى منح الأعضاء في أساسه شكلًا شريفًا من أشكال الإيثار في خدمة التضامن الاجتماعيّ، فهو يكشف عن قيَم عزيزة على الإسلام وينسجم مع أجمل تقليد نجده في تاريخ الجماعة الأولى من المسلمين.

---

(٢٣) د. محمّد عليّ البارّ: **الموقف الفقهيّ**، مرجع سابق، ص ١١٠.

(٢٤) RISPLER-CHAIM V.. *op.cit.*, p. 31.

(٢٥) راجع، على سبيل المثال، إعلان مجمع البحوث الإسلاميّة ودار الإفتاء المصريّة، **الأهرام**، ١٩٩٧/٥/٤، ص ١٣؛ الشيخ طنطاويّ، **الأهرام**، ٢٠٠١/٢/١٥، ص

٢ - موقف الكنيسة الكاثوليكيّة من نقل الأعضاء

أ - سلامة الجسد

في ١٩٥٣، سلَّم البابا بيّوس الثاني عشر بإمكانيّة نَزْع عضو سليم في سبيل صحّة الجسد، كاستئصال الخُصى في حالة الإصابة بسرطان البُرُسْتات[٢٦]. وفي ١٩٥٤، كرَّر موقف الكنيسة الكاثوليكيّة، وهو أنّها ترفض أن تعدّ الإنسان جزءًا فقط من الكلّ الذي هو المجتمع[٢٧]. بهذا المعنى، فإنّ الاختبارات والأبحاث التي تعرّض الحياة البشريّة للخطر لا يمكن أن يُسلَّم بها باسم المصلحة العامّة. إنّ البابا بيّوس الثاني عشر، حين أدلى بهذه التصريحات، كان يقصد ذكرى المخيّمات النازيّة حيث كانوا يقومون باختبارات مؤذية وقاتلة على المعتقَلين. وفي ١٩٥٦، أجاز أخذ القرنيّات من الجثث. وفي هذا الأمر، كان قد صرَّح بأنّه «ليس هناك أيّ اعتراض على ذلك، من وجهة النظر الأخلاقيّة والدينيّة»[٢٨]. بالنسبة إلى المرضى الذين يحصلون على زرع القرنيّة، فإنّهم يستعيدون نظرهم. أمّا المَيْت، «فإنّه لا يُصاب في أيّ خير من الخيرات التي هي من حقّه ولا في حقّه من هذه الخيرات. فالجثّة لم تعد، بمعنى الكلمة الحقيقيّ، ذات حقّ، لأنّها حُرمت الشخصيّة التي وحدها يمكن أن تكون ذات حقّ». ولكن هذا لا يعني أنّ الجثّة لا تستحقّ الاحترام، فإنّها ليست «مجرّد شيء»[٢٩].

لقد نبّه لاهوتيّون مقتنعون بصحّة نقل الأعضاء وبأهمّيّتها إلى أنّ

---

(٢٦) بيّوس الثاني عشر، خطبة في أثناء المؤتمر الإيطاليّ السادس والعشرين لطبّ المسالك البوليّة، في .La Documentation Catholique, 1953, n° 1159, col. 1365

(٢٧) بيّوس الثاني عشر، خطبة في أثناء المؤتمر الدولي الطبّيّ الثامن، La Documentation Catholique, 1954, n° 1184, col. 1281.

(٢٨) بيّوس الثاني عشر، خطاب إلى أطبّاء عيون، La Documentation Catholique, 1956, n° 1228, col. 773.

(٢٩) المرجع نفسه.

الكنيسة سبق لها أن أجازت نقل الدم وزرع الجلد، وهما إجراءان تمّا لمصلحة المتبرَّع إليه لا لمصلحة المتبرِّع. وقد استندوا إلى تصريحات البابا بيّوس الثاني عشر المتعاقبة، ولا سيّما تصريحه في ١٩٥٣، حيث نلاحظ تطوّرًا في تفهّم مبدأ الكلّيّة الذي ينتقل في آن واحد من مفهوم تشريحيّ ووظيفيّ إلى مفهوم آخر يعني في أساسه السلامة الوظيفيّة(٣٠). ففي نظرهم، يتوجّب على الإنسان أن يُنقذ سلامة الجسد الوظيفيّة. والحال أنّ منح عضو مزدوج، كالكلية، لا يعرقل الوظيفة كلّها، بل يخفّض الكلّيّة التشريحيّ. فالجسد، بالرغم من الإعاقة التشريحيّة، يواصل القيام بجميع وظائفه الطبيعيّة. لكنّ منح قرنيّة يعرقل الشخص على الصعيدين التشريحيّ والوظيفيّ، ولذلك لا يمكن شخصًا حيًّا أن يمنح شخصًا آخر قرنيّته. وبحسب هذا المبدأ نفسه، يجوز نزع عضو سليم، ولكنّه غير مفيد، كما هي حالة استئصال الزائدة الدوديّة السليمة بوجه روتينيّ في عمليّات فتح البطن. وبهذا المعنى، سلّم العديد من اللاهوتيّين الكاثوليك بصحّة التمييز بين الكلّيّة التشريحيّة والسلامة الوظيفيّة التي تستند إلى فعّاليّة الجسد ككلّ، مشدّدين على أنّ مفهوم السلامة الوظيفيّة هو مفتاح التبرير الأخلاقيّ في نقل الأعضاء(٣١). ومع ذلك، فإنّ المخاطر التي يتعرّض لها المتبرّع يجب أن تُقدَّر وتُوزَن، شرطَ أن تؤخذ بعين الاعتبار نوعيّة الحياة التي ينتظرها المتبرَّع إليه(٣٢).

---

(٣٠) McFADDEN C.J., *The Dignity of Life, Moral values in a changing society*, Our Sunday Visitor, Huntington, 1976, p. 186.

(٣١) ASHLEY B.M., O'ROUKE K.D., *Health Care Ethics: A Theological Analysis*, 4th edition, Georgetown University Press, Washington D.C., 1997, p. 333; McCARTHY J.J., CARON J., *Medical Ethics, A Catholic Guide to Healthcare Decisions*, USA, 1990, p. 117.

(٣٢) ASHLEY B.M., O'ROUKE K.D., *Health Care Ethics: A Theological Analysis*, *op.cit.*, pp. 333-4; ASHLEY B.M., O'ROUKE K.D., *Ethics of Health Care, An Introductory textbook*, 2nd edition, Georgetown University Press, Washington D.C., 1994, p. 174.

إنّ التفكير الكاثوليكيّ في سلامة الجسد سَلَكَ أيضًا طريقًا آخر، مع تدخّل برنارْد هيرِنْغ، وهو شخصيّة بارزة من الاختصاصيّين باللاهوت الأخلاقيّ الكاثوليكيّ في النصف الثاني من القرن العشرين. إذ إنَّ تفكيره في مبدأ الكلّيّة نشأ من رؤيته الشخصانيّة إلى الإنسان. كتب هيرِنْغ: «إنّ مفهوم الشخصيّة بالمعنى الأنطولوجيّ يفترض سلفًا الفرديّة، ولكنّه يضيف ما يلي: إنّ الشخص، نظرًا إلى قدرته الروحيّة، يجوز له ويجب عليه أن يعي كيانه الفرديّ وصِلَته بالكلّيّ، وعليه بالتالي أن يحقّق نفسه عن معرفة... وعلى الشخص أيضًا، ليتمكّن أن يحيا حياة شخصيّة أصيلة، أن يكون حاضرًا لنفسه، لـ «أنا» ». وإلّا يستحيل عليه أن يلقى «أنتَ» الآخر. **ولكنّ هذا الشخص – وهنا يكمن أخصب معنى – لا يكون بعد اليوم حاضرًا لنفسه، ما لم يهب نفسه للآخر، بدلًا أن يتفحّص نفسه ويشاهدها في** العزلة (محقّقًا هكذا، بطريقة جديدة، **صلة الفرد بالجماعة**)»[٣٣].

وعن نقل الأعضاء كتب هيرِنْغ: «ولكن، في نظري، حين نرى أحدًا، لأسباب خطيرة، يضحّي، في سبيل القريب، بعضو ليس له أهمّيّة حيويّة بالنسبة إليه، لا نكون فقط أمام دليل على شعور يستحقّ، على وجه ذاتيّ، الاحترام، بل قد يكون ذلك، في بعض الحالات، قابلًا للتبرير موضوعيًّا، وبالتالي جديرًا بالثناء، على مثال ذبيحة المسيح الكاملة. أظهر بعضهم، على خلاف ذلك، أنّ هذا قد يكون تشويهًا للذات، فلا يكون إذًا أبدًا سلوكًا مطابقًا للأخلاق موضوعيًّا. لكنّ هذه وجهة نظر مجرَّدة حتّى الإفراط، فإنّها توفّر للإنسان حججًا لرفض نقل الدم المسلَّم به عالميًّا، وحتّى، في النهاية، لرفض كل بَتْر يوافق عليه الطبّ. إنّ ذلك العمل لا بدّ أن يُنظَر إليه كلّيًّا بصفته نقلًا لعضو، لا بصفته مجرَّد بَتْر»[٣٤].

إنّ مفهوم الكلّيّة الجديد، الذي أدخله برنارْد هيرِنْغ، تبنّاه ريتشارد

---

(٣٣) HÄRING B., *La loi du Christ*, vol. 1, Desclée, Paris, 1957, p. 113.

(٣٤) HÄRING B., *La loi du Christ*, vol. 3, Desclée, Paris, 1957, p. 342.

مَكْ كورميكْ، كما تبنّاه لاهوتيّون كاثوليك آخرون[٣٥]. وقد أراد مَكْ كورميكْ توسيع التفكير في مبدأ الكلّيّة، ناظرًا إلى خير الشخص كإلى كلٍّ بأبعاد مختلفة. وبهذا المعنى، يستطيع شخص أن يُخضع كماله الماديّ لكماله الروحيّ، وأن يقبل جرحًا طبيعيًّا في سبيل خير شخص آخر. فالمتبرّع يتوخّى، ما وراء الجرح المُنزَل بجسده، خيرًا روحيًّا يعدّه أكبر وأهمّ. وهو يتوصّل إلى هذا الخير بمنحه شخصًا آخر عضوًا[٣٦]. لكنّ هذا التبرّع، في نظر مَك كورميك، له حدود، إذ إنّ الإنسان لا يجوز له أن يمنح عضوًا حيويًّا أو أساسيًّا لسير الجسد. فلا بدّ من حسابٍ نسبيّةٍ عادلة بين الخيرات المنتظَرَة والخسائر التي يجب مكابدتها لتبرير نقل الأعضاء من وجهة النظر الأخلاقيّة.

إنّ المكتب الدائم التابع لمجلس أساقفة فرنسا يرى أنّ «الأعضاء المأخوذة هي جزء لا يتجزّأ من فِعل مخلِّص... نابع من الإرادة، حبًّا لكائن مصاب بمرض خطير. فهذا الحبّ يولي نقل الأعضاء قيمةً ومعنى، بالرغم من التشويه الناتج»[٣٧]. والتصريح المشترك الذي أدلى به مجلس الأساقفة الكاثوليك ومجلس الكنيسة الإنجيليّة في ألمانيا يعترف، من جهته، بأنّ أخذ الأعضاء من كائن حيّ هو جرح لسلامة الجسد، وبأنّ هذا الجرح يُبرَّر مع ذلك بموافقة الشخص، أي بموافقة المتبرِّع والمتبرَّع إليه. فكلاهما مطّلعان على طبيعة العمل الجراحيّ وأهدافه ومخاطره ومجازفاته. والمتبرّع المطّلع، حتّى على أبعد مجازفاته، يجب عليه أن

---

(٣٥) SMITH W.B., «The ethics of transplants», *New Catholic World*, sep.-oct. 1976, vol. 219, n° 1313, p. 273.

(٣٦) McCORMICK R., «Transplantation of Organs: A Comment on Paul Ramsey», *Theological Studies*, n° 36, 1975, pp. 503-9; Cf. KELLY D.F., Religious Aspect of Transplantation, Christianity, in COOK E.D., DAVIS P.J. (ed.), *Anesthetic Principles for Organ Transplantation*, Raven Press Ltd, New York, 1994, p. 353.

(٣٧) *La Documentation Catholique*, 21/11/1993, n° 2082.

يعطي موافقته بحرّيّة ومن دون أيّ إكراه، «ويجب أيضًا أن يكون قادرًا في كلّ وقت على الرجوع عن قراره»[٣٨].

ب- الغَيريّة

منذ الخمسينيّات، تبنّى لاهوتيّون كاثوليك، أمثال بِرْتْ كونينْغامْ وجيرازْدْ كيلي، مبدأ الغَيريّة بإدخالهم مفهوم المحبّة الأخويّة للتفكير في نقل الأعضاء[٣٩]. فبحسب هذا المبدأ يجوز لأحد الأشخاص أن يمنح شخصًا آخر عضوًا من أعضائه، شرطَ أن يكون الضرر محدودًا. إنّ إدخال مثال المحبّة الأخويّة الجديد مكّن، بفضل ارتباطه بالمعطيات التي أُدخلت على مفهوم الكلّيّة الوظيفيّة، أن يخطو التفكير في نقل الأعضاء خطوةً إلى الأمام. ومع ذلك، فلا بدّ من الانتباه إلى أنّ مثال المحبّة الأخويّة الجديد هو نتيجة حتميّة من النظرة إلى الإنسان ككلّ ماديّ وروحيّ، في ارتباط أساسيّ بالآخرين وبالله. سبق لنا أن اطّلعنا على ذلك في نظريّة الإنسان الشخصانيّة التي أوضحها بِرْنار هيرِنْغْ.

إنّ مثال المحبّة الأخويّة الجديد قد أدّى إلى مثال آخر، وهو مثال الخير العامّ. إنّه يعني ما يلي: «جميع الأفراد وجميع الهيئات الوسيطة ملزمون بالمساهمة في خير الكلّ، كلّ واحد في دائرته. وبانسجام مع خير الكلّ هذا يجب عليهم أن يسعوا وراء مصالحهم الخاصّة ويتّبعوا، في مساهماتهم - بالخيرات والخدمات - تلك التوجيهات التي تحدّدها السلطات العامّة بحسب مقاييس العدالة وفي أشكال اختصاصها

---

(٣٨) *Transplantations d'organes*, Déclaration de la Conférence des évêques allemands et du Conseil de l'Eglise évangélique d'Allemagne, Editions Paulines, Montréal, 1993.

(٣٩) KELLY G., «The Morality of Mutilation: Towards a Revision of the Treatise», in *Theological Studies* 17, 1956, p. 332; Cunningham B.J., *The Morality of organic transplantations*, Diss., Catholic University of America Studies in Sacred Theology, 86, Catholic University Press, Washington D.C., 1944.

وحدوده»[٤٠]. وهو يلفت انتباه كلّ واحد والجميع إلى نوعيّة العيش المشترك وإلى تعزيز العدالة بين جميع أعضاء جماعة بشريّة[٤١].

وهناك لاهوتيّون، بفضل استلهامهم الخير العامّ، توصّلوا إلى أن يروا نقل الأعضاء في ضوء ما قاله يسوع في (يو ١٥/١٣): «ليس لأحد حبّ أعظم من أن يبذل نفسه في سبيل أحبّائه»[٤٢]. يرى هؤلاء الكتّاب الأخلاقيّون أنّ هذه الآية تُطبّق أيضًا على التبرّع بالأعضاء. فإنّ فكرة العهد بين الله والبشر تُلهم علاقات البشر بعضهم ببعض. والحال أنّ التبرّع بالأعضاء يتمّ حبًّا للآخر باسم الانتماء إلى جماعة بشريّة واحدة، ولذلك فإنّه في الحقيقة قرار شخصيّ من أجل الخير العامّ، حيث «يمنحُ كلّ واحد بحسب إمكانيّاته، ويأخذ كلّ واحد بحسب حاجاته»[٤٣].

فيبدو أنّ مبدأ الكلّيّة ليس هو المبدأ الأخلاقيّ الوحيد الذي نسير عليه حين نفكّر في نقل الأعضاء، بل علينا أن نأخذه بعين الاعتبار في صلة بمبدأ الخير العامّ. إنّ وقاية السلامة الشخصيّة هي واجب من واجبات الجماعة أو المجتمع، لكنّ الشخص أيضًا عليه واجبات نحو أعضاء الجماعة التي ينتمي إليها. وتطبيقًا لذلك، فإنّ التبرّع بالأعضاء المزدوجة، كالكلية، يقي السلامة الوظيفيّة ويلبّي متطلّبات الخير العامّ.

وفي نهاية المطاف، فإنّ المحبّة هي التي تمكّن من تفهّم نشاط المسيحيّ في المجتمع. من واجباته أن يحبّ حياته ويحميها، ولكن من واجباته أيضًا أن يحبّ الآخَر ويرفع مستوى حياته. لا شكّ في أنّ المتبرّع

---

(٤٠) يوحنّا الثالث والعشرون، السلام في الأرض، ١١/٤/١٩٦٣، الرقم ٥٣.

(٤١) نادر ميشيل، مدعوّون إلى الحرّيّة. دراسة في أسس الأخلاق المسيحيّة، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٨، ص ١٨٧-٢٠٢.

(٤٢) McCARTHY J.J., CARON J.A., *op.cit.*, pp 115-116.

(٤٣) ASHLEY B.M., O'ROUKE K.D., *Health Care Ethics: A Theological Analysis*, 3rd edition, St. Louis: Catholic Health Association of the United States, 1989, pp. 192-4.

يجازف حين يهب أحد أعضائه في سبيل الآخر، لكنّ تلك المجازفة تُبرَّر باعتبار أنّ كلّ شخص، يكون على صلة بالسلطة المدنيّة التي هي المرجع الأوّل المكلّف بتعزيز العيش المشترك والمحافظة عليه، هو مسؤول عن المساهمة الفعّالة في تعزيز الخير العام»(٤٤).

في حزيران (يونيو) ١٩٩٠، وفي أثناء المؤتمر الدوليّ الذي عقدته هيئة تَبادُل الأعضاء (Society of Organ Sharing)، صرَّح البابا يوحنّا بولس الثاني بأنّ نقل الأعضاء مكّن الإنسان أساسًا من القدرة «على منح جزء من نفسه، من دمه ومن جسده، لكي يستطيع آخرون أن يبقوا على قيد الحياة... نحن أمام تحدٍّ يحثّنا على أن نحبّ قريبنا بطرق جديدة، أي، إن استعملنا كلمات إنجيليّة، أن نحبّ الآخرين إلى أقصى حدّ (يو ١٣/١)، وإنْ في حدود معيّنة لا يمكننا أن نتجاوزها، لأنّها من وَضْع طبيعتنا نفسها»(٤٥).

وفي هذه الكلمة التي ألقاها البابا، أضاف أنّ «الفعل الطبّيّ لنقل الأعضاء يمكّن المتبرّع من بذل نفسه، وبذل النفس هذا بصدقٍ يعبّر عن الدعوة إلى الحبّ والمشاركة اللذين هما من مقوّماتنا. فإنّ الحبّ والمشاركة والتضامن واحترام كرامة الشخص البشريّ احترامًا مطلقًا هي الإطار المشروع الوحيد الذي يتمّ فيه نقل الأعضاء. من الأمور الأساسيّة أن لا نجهل القِيَم الأخلاقيّة والروحيّة التي تتدخّل، حين نرى أنّ الأفراد، بالإضافة إلى التقيّد بالمقاييس الأخلاقيّة التي تضمن كرامة الشخص البشريّ، يبلغون بهذه الكرامة كمالها ويقرّرون بحرّيّة ووعي أن يهبوا جزءًا من أنفسهم، جزءًا من جسدهم، ليُنقذوا حياة كائن بشريّ آخر. بهذا المعنى، يجب على المتبرَّع إليهم أن يعوا الشكل الأصيل هذا الذي يتّسم به التضامن البشريّ والمسيحيّ». وشدّد البابا على أنّه «في زمن تزداد فيه

---

(٤٤) ASHLEY B.M., O'ROUKE K.D., *Health Care Ethics: A Theological Analysis*, 4th edition, *op.cit.*, p. 333.

(٤٥) Jean-Paul II, *La Documentation Catholique*, 7/6/1992, n° 2051, pp. 526-7.

تهديدات الحياة قوّةً وفتكًا، كما نراه في حالتَي الإجهاض والقتل الرحيم، يحتاج المجتمع إلى تلك الأعمال الملموسة التي يتجلّى فيها التضامن والحبّ وبذل النفس»[٤٦].

في نظر البابا، ليس الجسد مجموعة أعضاء أو أنسجة قد تصلح «لاستعمال آليّ محض» أو لأن تُهيَّأ للتجارة. فإنّ الجسد، بفضل الروح الذي يسكنه، يشارك في «كرامة سامية وكأنّها انعكاس للمُطلَق»[٤٧]. هذا وإنّ الجسد يُعتبَر دائمًا جسدَ شخصٍ جدير بأن يكون على صلة روحيّة بالله. إنّ النظريّة المادّيّة تقلّل من قيمة الجسد، وبالتالي من قيمة الشخص، وبدلَ الهبة التي يمثّلها نقل الأعضاء، يصبح هذا النقل عملًا من أعمال النهب. وأضاف البابا: «لا يستطيع أحد أن يمنح إلّا ما يمكنه أن يحرم نفسه منه من دون خطر وجيه أو ضرر لحياته أو هويّته الشخصيّة، ولسبب عادل ومتناسب»[٤٨]. بعد الوفاة، يمكن أخذ عضوٍ حيويّ. إنّه «عمل حبّ عظيم، حبّ الذي يبذل حياته عن الآخرين». وهذه «الدعوة إلى حبّ أكبر من الموت» أصبحت ممكنة بفضل «التقدّم في علوم الطبّ والأحياء»[٤٩].

إنّ التبرّع بالأعضاء يجب أن نفهمه، في نظر البابا يوحنّا بولس الثاني، قياسًا على سرّ فصح المسيح، إذ إنّه بموته انتصر على الموت وأعاد الحياة. يرى البابا، في الواقع، أنّ سرّ الإنسان يستنير بسرّ المسيح، الكلمة المتجسّد[٥٠]. وأضاف: «لا يتّضح سرّ الإنسان إلّا بسرّ الكلمة المتجسّد». وبهذا المعنى، يرى البابا قياسًا على عمل الحبّ الأسمى الذي يمثّله موت المسيح وقيامته، والحبّ الذي يلهم المتبرّع الذي يهب

---

(٤٦) المرجع السابق.

(٤٧) Jean-Paul II, *La Documentation Catholique*, 18/3/1990, n° 2002, pp. 284-6.

(٤٨) Jean-Paul II, *La Documentation Catholique*, 7/6/1992, n° 2051, pp. 526-7.

(٤٩) المرجع السابق.

(٥٠) يرجع البابا في ذلك الشأن إلى رسالته الجامعة فادي الإنسان، الرقم ٨، التي تستعيد ما ورد في وثيقة فرح ورجاء (من المجمع الفاتيكانيّ الثاني)، الرقم ٢٢.

أحد أعضائه. ويختم البابا بقوله إنّ التبرّع بالأعضاء، في مجتمع أمسى مادّيًا ومنفعيًا، هو «تجلّي تضامن كريم في غاية الروعة...» «سننال من الله مكافأتنا الأخيرة بحسب الحبّ الأصيل والفعّال الذي نكون قد أظهرناه لقريبنا»[٥١].

وبالمعنى نفسه، فإنّ تصريح مجلس أساقفة فرنسا يدعو «الرأي العامّ وكلّ فرد إلى القبول بالتبرّع بأنسجة أو أعضاء بعد الموت، في روح تضامن مع الذين يتألّمون». لكنّ هذا التصريح يذكّر بأنّه «لا يستطيع أحد أن يطمح إلى حقّ الحصول على أجزاء من جسد إنسان حيّ أو ميّت»[٥٢]. وإذا نظرنا إلى نقل الأعضاء على أنّه عمل هبة حرّة، لا يمكن أن يكون هناك أيّ مكان للتجارة. فإنّ احترام كرامة الإنسان يعني في أساسه احترام الجسد، وكلّ اعتبار للكرامة مبنيّ على حماية الحرّيّة الشخصيّة. والحال أنّ التجارة تنتهك حرمة الجسد وكرامة البشر وحرّيّتهم. سبق للبابا يوحنّا بولس الثاني أن لفت الانتباه إلى «التجاوزات المُخجلة» التي قد تُرتكب في ممارسة نقل الأعضاء[٥٣]، والتجارة هي أحدها، لأنّها، بدون شكّ، تُسيء إلى الموافقة الحرّة وتعرّض المتبرّعين لمجازفات طبّيّة خطيرة. والفقراء وأعوز الناس هم مستَغَلّون على وجهَين: فمن جهة، هم الذين يُمِدُّون الأغنياء بالأعضاء، ومن جهة أخرى، لا يجدون العلاج المناسب لأنفسهم في ظلّ نظام تتحكّم فيه الفائدة المادّيّة. إنّ التصريح المشترك الذي أدلى به مجلس الأساقفة الكاثوليك ومجلس الكنيسة الإنجيليّة في ألمانيا كان هو أيضًا قد شجب التجارة للأسباب نفسها. ففي نظرهما، «ما من أحد ملزَم بالتبرّع بأنسجة أو أعضاء، فلا يجوز بالتالي أن يُرغم أحد على ذلك، كما أنّ العزم على التبرّع بعضو من الأعضاء، ما دام الشخص

(٥١) Jean-Paul II, *La Documentation Catholique*, 7/6/1992, ° 2051, pp. 526-7.
(٥٢) *La Documentation Catholique*, 21/11/1993, ° 2082, pp. 967-73.
(٥٣) Jean-Paul II, *La Documentation Catholique*, 7/6/1992, ° 2051, pp. 526-7.

على قيد الحياة، لا يجوز أن يتّخذه إلّا الشخص نفسه»[٥٤]. ويضيف التصريح: «في مفهوم الدين المسيحيّ، فإنّ الحياة، والجسد إذًا، هما عطيّة من الخالق لا يمكن الكائن البشريّ أن يتصرّف بهما على هواه، ولكنّه يستطيع، بعد أن يفحص ضميره بعناية، أن يستخدمهما حبًّا للقريب. وهذا لا ينفي التعويض عن النفقات التي يستوجبها منح الأنسجة أو الأعضاء، لكنّه يَنْهى عن جني ربح منه»[٥٥].

إن أردنا أن نوجز الموقف الكاثوليكيّ، نستطيع أن نقول إنّ التفكير في سلامة الجسد قد خطى خطوة إلى الأمام، بفضل التمييز بين الكلّيّة التشريحيّة والسلامة الوظيفيّة. إذ إنّ الإنسان مدعوّ إلى حفظ سلامة وظائف جسده. وهناك توسيع آخر لمبدأ الكلّيّة، وهو القول إنّ الإنسان ليس كائنًا بيولوجيًّا وحسب، بل هو كائن على صلة بالله وبالآخرين. ونظرًا إلى أنّ خير الشخص يُدرَك بإنجاز خير الآخرين، فإنّ تمكين إنسان آخر من العيش هو خير في حدّ ذاته. وبهذا المعنى ترتبط سلامة الشخص بالمحبّة الأخويّة، علمًا بأنّ القيمة العظيمة هذه تُستمَدّ من مثال المسيح الذي بذل حياته في سبيل الآخرين، والذي دعا إلى تجسيد حبّ الآخرين في بذل النفس من أجلهم. وهذا لا يمكن أن يكون إلّا عملًا حُرًّا ومجّانيًّا.

الخاتمة: الغيريّة هي محرِّك نقل الأعضاء الحقيقيّ

إنّ التفكير الدينيّ، سواء أإسلاميًّا كان أم كاثوليكيًّا، لم يقتصر، لإجازة نقل الأعضاء، على التعمّق في القضيّة الشائكة المرتبطة بإصابة سلامة الجسد، التي تنطوي عليها تقنيّة العلاج الجديدة. ومع ذلك، فإنّ التفكير الدينيّ قد ساهم إلى حدّ بعيد، على هذه النقطة الدقيقة، في إيجاد بعض الموادّ للردّ على الأسئلة التي يطرحها مختلف الناس على أنفسهم

(٥٤) *Transplantations d'organes*, Déclaration de la Conférence des évêques allemands et du Conseil de l'Eglise évangélique d'Allemagne, *op.cit.*, p. 27.

(٥٥) المرجع نفسه، ص ٢٨.

عن نقل الأعضاء. ومن وجهة النظر الأنتروبولوجيّة والأخلاقيّة، أصبح الطريق مفتوحًا أمام نقل الأعضاء، فنشاهد انطلاقة واسعة، بفضل التطوّرات العلميّة. فليس من قبيل المصادفة أن نرى النظرة الدينيّة، سواء إسلاميّة كانت أم كاثوليكيّة، في الكلام على التبرّع بالأعضاء، اعتبرته عملًا من أعمال الغيريّة والمحبّة بين البشر، وربطت بذل النفس هذا بتأسيس تاريخها الخاصّ. فبالنسبة إلى المسلمين، تُقصَد نشأة الجماعة الإسلاميّة التي بُنيت على روابط التضامن والكرم الأخويّة بين أهل المدينة والمكّيين. وبالنسبة إلى المسيحيّين، يُقصَد مثال يسوع المسيح الذي جاد بحياته حبًّا للبشر، داعيًا إيّاهم إلى العيش بالروح نفسه. وبهذا المعنى، وفي ما يختصّ بالموقف الدينيّ، فلم يكتفِ بأن يكفل تقنيّة طبّيّة جديدة، بل أيّدها وعزّزها، فيجوز لنا أن نقول إنّ الموقف الدينيّ وجد في نقل الأعضاء فرصة مؤاتية للطبّ والمجتمع.

وبما أنّ نقل الأعضاء هو من إنتاجات الطبّ الحديث (علمًا بأنّ هذا الطبّ يتأثّر بالثقافة العلميّة والتقنيّة)، فإنّه ينقل إلينا صورة للجسد الذي نعتبره مجموعة من الأعضاء. فإن قصّر أحدها بوظيفة من الوظائف، كانت الاستعاضة عنه بعضو آخر الحلّ المثاليّ. ولكن، لكي يتمّ ذلك، لا بدّ من متبرّع يهب أعضاءه بإرادة حرّة، علمًا بأنّ الفعّاليّة التقنيّة، التي تتوخّى المردوديّة، تكتشف حدودها أمام حرّيّة الإنسان. ولذلك، يجب على الطبّ أن يعود فيلقي نظرة جدّيّة إلى الشخص في كلّيّته البيولوجيّة والروحيّة والعلائقيّة في آن واحد.

ومن جهة أخرى يمكّن نقل الأعضاء مجتمعًا من التفكير في الروابط الاجتماعيّة التي تؤلّفه ومن تجديد حيويّتها. والمقصود هو التضامن الاجتماعيّ مع الذين يتألّمون وتُهدَّد حياتهم. إنّ نوعيّة الحياة في إطار محدَّد تتوقّف على الروح الجماعيّ الذي يسودها، ونقل الأعضاء يُرغم على محاربة فردانيّة معيَّنة منشغلة براحتها فقط. ما من أحد يستطيع أن يبقى عديم الاكتراث لعذاب المرضى. فالروح الدينيّ يدعو إلى إسعاف المُعوزين. والآن، بعد تفكيرنا في سلامة الجسد، من المهمّ أن نُنمّي قِيَم

الغيريّة والكرم والتضامن الاجتماعيّ.

في كلّ مجتمع، تتوقّف سياسة نقل الأعضاء على تطوّع الناس وإطلاعهم على حاجات المرضى الذين ينتظرون نقل الأعضاء. وفي إطار كإطار الشرق الأدنى، حيث يُولى الدين أهمّيّة كبرى، يعود إلى رجال الدين أن يدعموا تعزيز برامج نقل الأعضاء، ولا سيّما انطلاقًا من الجثث. فلا شكّ في أنّ إيجاد إطار قانونيّ هو ضروريّ للمحافظة على توجيه نقل الأعضاء، وأنّ تكوين فِرَق طبّيّة لا يُستغنى عنه لنجاح تلك العمليّات. لكنّ السياسة التي يُراد بها تلبية حاجات المرضى تتوقّف على بذل جهود لا يُمَلّ منها في مجال إعلام الجمهور وتوعيته.

والآن، في عالمنا العربيّ، نرى أنّ عددًا كبيرًا من المرضى الذين ينتظرون نقل الأعضاء يعانون قلّتها. فعلى التيّارات الدينيّة أن تدعم بقوّة سياسات نقل الأعضاء، بإطلاع الناس على معنى الغيريّة وعلى التضامن الاجتماعيّ، ولا سيّما نحو أشدّ المعذّبين من بين أعضاء المجتمع. ففي الغيريّة يكمن مفتاح العمل من أجل سياسة تشجّع نقل الأعضاء.

(نقله من الفرنسيّة
الأب صبحي حموي اليسوعيّ)

الأَنْدِيمِنْسِيُون

الأرشمندريت نيقولا أنتيا*

مقدّمة

يـؤلّـف «الأنـديـمـنـسـيـون» (Αντιμηνσιον/Αντιμινσιον) أو «الأنديمسي» قطعة هامّة جدًّا من أثاث الهيكل في الكنيسة البيزنطيّة الأرثوذكسيّة والكاثوليكيّة. تكمن أهمّيّة هذه القطعة الليترجيّة في رمزيّتها، لأنّ «الليترجيا هي بعين اللاهوت، كما إنّها كالكتاب المقدّس وحيٌ يتضمّن معاني عديدة ويقدّم إلى المشارك فيها المناسبة للاشتراك في الحياة الإلهيّة»[1]. فـ«الأنديمنسيون» هو قطعة من القماش المصنوع من الحرير أو الكتّان مستطيلة أو مربّعة الصورة تحتوي بعض ذخائر القدّيسين الشهداء موضوعة في كيس صغير يخاط إليه. بحسب الترتيب الروميّ الملكيّ، يكرّس غبطة البطريرك «الأنديمنسيونَ» في أثناء رتبة كنسيّة موجودة في كتاب الأفخولوجيون الكبير[2]. أمّا في الكنائس البيزنطيّة الأُخَر فالأسقف المحلّيّ هو الذي يكرّسه ويعطيه هو نفسُه الكهنةَ ليشير إلى علاقته بهم وإلى

(*) راهب باسيليّ حلبيّ. أستاذ في جامعة الروح القدس (الكسليك) والجامعة الأنطونيّة ومعهد القدّيس بولس (حريصا).

(١) رج (= راجع) تعليق مايِنْدُورف في St. Germanus of Constantinople, *On the Divine Liturgy*, Trans. by P. Meyendorff, SVS, NY 1984، ص ٤١.

(٢) رج، عن معنى هذا المصنَّف، كتاب الأفخولوجيّ الكبير، عني بتعريبه رافائيل هواويني، ونشره أنطونيوس بشير، بيروت ١٩٥٥ (= هواويني)، ص ٩.

أنّه يفوّض إليهم الاحتفال بالأسرار.

سنتطرّق في دراستنا هذه إلى اشتقاق كلمة «الأنديمنسيون»، وتعريفها من خلال لمحة تاريخيّة خاطفة. ثمّ نعطي وصفًا «للأنديمنسيون» الجديد الذي كرّسه غبطة البطريرك غريغوريوس الثالث لحّام، ونلحقه بكلمة في شأن الذخائر المقدّسة وأهمّيّتها. ونتكلّم لاحقًا على رتبة تكريسه الليترجيّة، ونضمّ إليها بعض اللمحات اللاهوتيّة والكنسيّة.

إشتقاق الكلمة

إستعمل الرومان قديمًا كلمة «الأنديميسيون» (Αντιμισιον) لتدلّ على الطاولة الموضوعة في المحكمة[٣]. يعود أصل كلمة «الأنديمنسيون» (Αντιμηνσιον/Αντιμινσιον) إلى اللغة اليونانيّة وهي مركّبة من جزئين. يعني الأوّل (αντι) «بدلًا عن، أو مكان، أو عوضًا عن»، والثاني (μηνσιον) «الطاولة». يشكّ بعضهم، ونحن من هذا الرأي، في أصل الجزء الثاني من الكلمة واشتقاقها من اليونانيّة، ويرون فيها عبارة لاتينيّة (mensa) بمعنى «مائدة أو طاولة»[٤]. هكذا يعني «الأنديمنسيون» «بدلًا عن الطاولة (المقدّسة)» أو «عوضًا عن المذبح». يتأتّى عن ذلك أنّ «الأنديمنسيون» المصنوع من القماش (عند اليونان) كان يستعمل بدلًا من مذبح مكرّس مثبّت، أو من الحجارة (عند اللاتين) أو من الخشب (عند السريان). يشبه «الأنديمنسيون» في ذلك المذبح «النقّال» في الطقس الرومانيّ اللاتينيّ («الحجر المقدّس» Petra Sacra).

---

(٣) رج H.G.Liddell-R.Scott, *A Greek English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1968, p. 159.

(٤) رج PETRIDES, S., «L'Antimension», in *Echos d'Orient* III (1899-1900) (= أصداء) ص ١٩٤–١٩٥. نوجّه كلمة شكر إلى الأب ميشيل أبرص الحلبيّ إذ أطلعنا على بعض المصادر لهذه الدراسة.

لمحة تاريخيّة – تعريف

يعود إدخال الأنديمنسيون الطقس الليترجيّ إلى حقبة الاضطهادات التي شنّها محاربو الأيقونات على الكنيسة في الشرق بين القرنين السابع والتاسع. نعلم أنه في ١٤ نيسان من سنة ٧٧٦، يوم الفصح المجيد، احتفل البطريرك نيكيتاس الأوّل بالليتورجيا الإلهيّة على الأنديمنسيون في ميدان سباق الخيل في القسطنطينيّة لمناسبة تتويج لاون الرابع ابنه قسطنطين(٥). يروي عبدالله بن الطيّب: «إنّ استعمال لوح الخشب بدلًا من الحجر إنّما نشأ عن الاضطهاد الذي أثاره (الملك) شابور (الثاني). فلم يتمكّن المؤمنون إذ ذاك من الاجتماع في البِيَع، بل كانوا يجتمعون في البيوت فيقدّس الكهنة على لوح من خشب»(٦). كان من السهل على الكهنة والأساقفة إذًا حمل هذا «المذبح النقّال» وإخفاؤه عن عيون المضطهدين بدل المذبح الحجريّ أو الخشبيّ الصنع.

بقي استعمال الأنديمنسيون حتّى بعد أن هدأت عاصفة الاضطهادات لسهولة حمله وفائدته خصوصًا في الأسفار، وفي الاحتفال بالليتورجيا الإلهيّة في البيوت من أجل المرضى، وفي الكنائس بدلًا عن المذابح التي دنّسها الهراطقة وغير المؤمنين. نجد أمرًا صادرًا عن البطريرك نيلوس كيراميفس (١٣٨٠–١٣٨٨) يحدّد فيه دور الأنديمنسيون: «وسيلة الخلاص الأساسيّة التي أعطانا إيّاها يسوع المسيح هي ليتورجيّة جسده ودمه، التي تجعل جميع الذين يشتركون فيها بوقار يلبسون الله ويتّحدون به. هكذا أمر الرسل والآباء من بعدهم بأن يُحْتَفَل بها بعظمة في مكان مكرّس لله ولائق به. غير أنّ بعض القوّاد والأباطرة

(٥) رج PATRINACOS, N.D., *A Dictionary of Greek Orthodoxy*, Pleasantville, NY 1987، ص ٣١؛ أيضًا PETRIDES, S., «Antimension», in *D.A.C.L.*, t.I, 2ème p., Paris 1907، (= قاموس)، عمود ٢٣٢٠. تستعيد هذه الدراسة الأفكار والمعطيات التي وردت في مجلّة أصدقاء الشرق مع بعض الزيادات.

(٦) نبعه، فيلبّس، «الأنديميسي في الكنيسة البيزنطيّة»، المسرّة ٢٠ (١٩٣٤)، ص ٢٨٩.

الموجودين في سفر أو في بلاد لا كنائس فيها، كذلك بعض الكهنة المتوحّدين، يحتاجون إلى المناولة ليتقدّسوا. لقد وجدنا أنّ آباء المجامع الإلهيّة والمقدّسة حدّدوا أن يكون لهؤلاء مذبح مكرّس تحت شكل قطعة من خشب أو من قماش...»[٧]. كذلك يقول البطريرك متّى القسطنطينيّ (١٣٩٧-١٤١٠): «إنّ الغاية من الأنديميسيّات أن تُسهّل إقامة الليتورجيا حيث لا يوجد هيكل مكرّس، وتقديم المناولة إلى المحتضرين أو إلى المعمّدين الجدد وحتّى إلى الذين يطلبونها مدفوعين بعاطفة التقوى»[٨].

يقول دي ميستر: «الأنديمنسيون هو قبل كلّ شيء «مقرّ للذبيحة»، بحسب العرف القانونيّ، ولذا تُكتب عليه العبارة اليونانيّة φυσιαστηριον[٩]. إنّه «عرش الله» كما يسمّيه البابا بندكتوس الخامس عشر في رسالته (Etsi Pastoralis) التي وجّهها إلى الإيطاليّين ذوي الطقس البيزنطيّ[١٠]. فتكريسه يعود إلى الأسقف فقط، لأنّه للأسقف وحده يعود أيضًا تبريك المذبح. والأنديمنسيون هو بالتالي مذبح حقيقيّ.

يوضع الأنديمنسيون فوق مذبح غير مكرّس فقط. هذا ما ورد في رسالة البطريرك مانويل الثاني (١٢٤٠؟) الذي يجيب عن سؤال وجّهه الأسقف رومانوس. يحدّد البطريرك: «ليس من الضروريّ أن يوضع الأنديمنسيون فوق جميع المذابح، بل فوق المذبح غير المكرّس فقط»[١١]. نجد كذلك تحذيرات من قبل الأساقفة: الكاهن الذي لا يستعمل الأنديمنسيون في الاحتفال بالأسرار المقدّسة في كنيسة غير

---

(٧) باتريذيس، أصداء، ص ١٩٧.

(٨) رج نبعه، مرجع مذكور، ص ٢٩٢.

(٩) De Meester, P., *Rituale-Benedizionale Bizantino*, Roma, 1930، ص ١٥٩.

(١٠) رج دي ميستر، مرجع سابق، ص ١٦٣؛ أيضًا ما قاله القدّيس جرمانوس القسطنطينيّ: «المائدة المقدّسة هي أيضًا عرش الله الذي يحمله الشيروبيم والذي عليه يستريح جسده»، في St. Germanus of Constantinople، مرجع مذكور، ٤، ص ٥٩.

(١١) رج دي ميستر، مرجع مذكور، ص ١٦١.

مكرّسة، يكون «محرومًا». تجدر الإشارة إلى أنّ العلمانيّين لا يستطيعون أن يمسّوا الأنديمنسيون إلّا في حالات اضطراريّة، فعلى الكاهن بالتالي أن يضعه في مكان خاصّ به أو تحت عهدته.

بالرغم من أنّ الأنديمنسيون كان يستعمل أصلًا ليكون بديلًا عن المذبح المثبت، نجده اليوم موضوعًا على المائدة المقدّسة، وقد أصبح عادة في جميع الكنائس. نستطيع القول بأنّ الأنديمنسيون هو مذبح حقيقيّ موضوع فوق مذبح آخر، وحيثما يوجد مذبح مكرّس فلا لزوم له. وهذا ما دعا باتريذيس إلى القول: «يشكّل استعمال الأنديمنسيون على مذبح مكرّس تجديدًا لا مبرّر له»، ويسأل الكاثوليك البيزنطيّين بأن «يعودوا إلى التقليد القديم بوضع الأنديمنسيون تحت أغطية المذبح»[١٢]. وكذلك يحذو حذوه الأب نبعه ويقول: إنّه «إحداث لا داعي له»[١٣].

يوضع الأنديمنسيون عمومًا على المذبح الأساسيّ في الكنيسة مطويًا في «غلاف» (εἰλετον أو ما يوازيه في الكنيسة اللاتينيّة Corporal) تحت كتاب الإنجيل المقدّس حتّى على المذابح المكرّسة. يفضّه الكاهن في بدء «ليتورجية المؤمنين»، وهو الجزء الذي يتبع «ليتورجية الكلمة» أو ما يُعرف أيضًا بـ «ليتورجية الموعوظين». يأمر الأفخولوجيون بفتح الأنديمنسيون في نهاية «صلاة الموعوظين». يضع عليه الكاهن، عندما يحتفل بالذبيحة الإلهيّة، الخمر والخبز ليصبحا جسد المخلّص ودمه. نجد في بعض الكنائس الأوكرانيّة والروتانيّة الأنديمنسيون موضوعًا تحت غطاء المذبح الأساسيّ ويبقى مفتوحًا دائمًا، ويحتفل الكاهن بالتالي بالذبيحة الإلهيّة فوق قطعة من القماش (بيضاء اللون) على نحو عادة الكنيسة اللاتينيّة[١٤]. هذا بالرغم من أنّ البابا بندكتوس الرابع عشر كان قد نهى الكهنة الغربيّين عن أن يقدّسوا على الأنديمنسيون، رغبةً منه في المحافظة على الطقوس

---

(١٢) أصداء، ص ٢٠٢.

(١٣) نبعه، مرجع مذكور، ص ٢٩٣.

(١٤) رج باتريذيس، أصداء، ص ١٩٨.

وعدم اختلاط بعضها ببعض[١٥].

يُترك الأنديمنسيون في الكنائس البيزنطيّة عمومًا مطويًا، كما ذكرنا آنفًا، تحت غلاف «الإيليتون» من قماش أحمر اللون لحمايته. يظهر الأنديمنسيون في شكل مستطيل أو مربّع مصنوع من قماش الحرير الأبيض ويبدو عليه مشهد وَضع المسيح في القبر إذ إنّه يرمز إلى أكفان دفن المسيح. ويعود الأنديمنسيون الذي نحن بصدد التعليق عليه[١٦]، أوّلًا إلى تصوير رسّام روسيّ وضعه لاستعمال المثلّث الرحمة المطران أندريه كاتكوف في روما، وثانيًا إلى تصميم الأب الياس آغيا البولسيّ بعد موافقة غبطة البطريرك غريغوريوس الثالث الذي كرّسه في كاتدرائيّة سيّدة النياح، حارة الزيتون، في دمشق يوم السبت الموافق ١١ آب ٢٠٠١[١٧].

وصف الأنديمنسيون

إنّه أوّل أنديمنسيون في كنيستنا الروميّة الملكيّة الكاثوليكيّة يحمل الألوان المختلفة بكامله[١٨]. يأخذ الإطار الخارجيّ اللون الأحمر، في حين نجد اللون الأزرق في خلفيّة مشهد وضع المسيح في القبر. أعطى الفنّان الأشخاصَ ألوانًا مختلفة، واللون الأصفر الذهبيّ جعله للمربّعات الأربعة الموجودة في أطراف الإطار.

١) يحيط إطارٌ جميل مزخرف مشهدَ وضع المسيح في القبر.

نجد على أطراف هذا الإطار أربعة مربّعات يتضمّن كلّ مربّع منها

---

(١٥) في براءته *Etsi Pastoralis*، المقطع ٦، عدد ١٩.

(١٦) طوله (٥٤ سنتم) وعرضه (٣٨ سنتم)، وهناك قياس أكبر: طول/ ٧٢/ سنتم، عرض/ ٥٦/ سنتم.

(١٧) نلحظ أنّ الأنديمنسيون الذي كرّسه مكسيموس الرابع هو من تخطيط الفنّان أ. فيدوروف في مصر سنة ١٩٤٨، وقد أخذ مكسيموس الخامس الرسم نفسه؛ رج Izzo, J. «The Antimension», in SOPHIA، ص ٨.

(١٨) هناك أنديميسيات أخرى ظهرت فيها بعض الألوان في إطارها أو في بعض صورها.



صورة «الشيروبيم» ذوي الستّة الأجنحة تحيط رأس حيوان مع كتاب. ترمز هذه الصور الأربع إلى كتبة الأناجيل الأربعة يوحنّا (وجه عقاب)، متّى (وجه بشر)، مرقس (وجه أسد)، لوقا (وجه ثور). وتذكّر هذه الصور الأربع بالمشهد النبويّ الذي رآه حزقيال في رؤيا مركبة الربّ حيث جاء: «فنظرت فإذا بريح عاصف مقبلة من الشمال... ومن وسطها شبه أربعة حيوانات... أمّا هيئة وجوهها فهو وجه بشر ووجه أسد عن اليمين لأربعتها، ووجه ثور عن الشمال لأربعتها، ووجه عقاب لأربعتها. وجوهها وأجنحتها منفصلة من فوق، لكلّ واحد جناحان متّصلان أحدهما بالآخر، وجناحان يستران أجسامها...» (حز ١: ٤-١١؛ رج رؤ ٤: ٧-٨). تذكّر هذه الكائنات الغريبة بـ«الكَرِيبُو» الأشوريّة التي كانت تماثيلها تحرس قصور بابل. هذا تعبير مدهش عن سموّ الربّ ورفعته، وقد جعل التقليد المسيحيّ من هذه الكائنات رموز الإنجيليّين الأربعة. يقول الأب إفرام عازر: «تجدر الإشارة إلى أنّ الفنّ المعماريّ مثّل المسيح (في الوسط) والأحياء الأربعة على الشكل التالي (الذي نراه في صورة الأنديمنسيون) ليدلّ على السهر الدائم على كلمة الله، والحفاظ والسهر على المكان الذي هو حلقة وصل بين السماء والأرض»[١٩].

تحيط كذلك بصورة دفن المسيح كتابات عربيّة ويونانيّة. تتمثّل العربيّة «بطروباريات» أو أناشيد مأخوذة من الصلوات الطقسيّة الخاصّة بالسبت العظيم المقدّس والفصح المجيد. نقرأ في أعلى الصورة النشيد التالي: «إنّ يوسف الرجيه أنزل من الخشبة جسدك الطاهر، ولفّه بكفن نقيّ وحنوط، وجهّزه ووضعه في قبر جديد»[٢٠]. وعن يمين الصورة: «أيّها المسيح كنت في القبر بالجسد، وفي الجحيم بالنفس، وبما أنّك إله في الفردوس مع اللصّ، وعلى العرش مع الآب والروح، مالئًا كلّ شيء يا

(١٩) إفرام عازر، «الأحياء الأربعة في كتاب الرؤيا»، في سفر الرؤيا بين الأمس واليوم، دراسات كتابيّة ١٥، الرابطة الكتابيّة، ١٩٩٧، ص ٢٠٨-٢٣٣؛ هنا ص ٢٣١.

(٢٠) رج كتاب الصلاة، المطران ناوفيطوس أدلبي، الذوق - لبنان، ١٩٦٢، ص ٦٨٣.

مَن لا يحدّه شيء»[٢١]. وعن يسار الصورة: «أيّها المسيح، إنّ قبرك، ينبوع قيامتنا، قد بدا حاملًا الحياة، وأبهى من الفردوس، وأسنى من كلّ خدر ملكيّ»[٢٢].

تحدّ الكتابات اليونانيّة شمال الصورة وجنوبها، فنجد في شمالها إعادة لنصّ النشيد العربيّ «إنّ يوسف الوجيه أنزل...». أمّا النصّ اليونانيّ الثاني الموجود في أسفل مشهد دفن المسيح فهذه ترجمته الحرفيّة: «مقرّ إلهيّ مقدّس للذبيحة، مكرّسٌ ومباركٌ بنعمة الروح الكلّيّ القداسة والقادر على إعطاء الحياة، ليحظى بالقدرة من خلاله على الخدمة في كلّ موضع من سيادة المسيح إلهنا»[٢٣].

يحتوي النصّ العربيّ الأخير الذي نجده في أسفل الصورة على ما يلي: «مقرّ طاهر للذبيحة الإلهيّة عُمل بأمر غبطة السيّد البطريرك غريغوريوس الثالث، بطريرك أنطاكية وسائر المشرق والإسكندريّة وأورشليم - ٢٠٠١». وقد مهر غبطته الأنديمنسيون بإمضائه من دون تحديد اليوم والشهر والمكان[٢٤].

كذلك نجد عن طرفي المشهد صورةً لكلّ من القدّيسين يوحنّا الذهبيّ الفم وباسيليوس الكبير (مع الاسم باللغتين العربيّة واليونانيّة) في زيّ رؤساء الكهنة بحسب التراث القديم وهو مؤلّف من «الإفلونيّة»، وهي

(٢١) كتاب الصلوات الطقسيّة لكنيسة الروم الملكيّين الكاثوليك، ١/١، جونيه ١٩٩٨، دور اللحن الرابع، صلاة السحر، قانون القيامة، أوذية أولى، نشيد، ص ٧٧٧؛ يقول أيضًا الكاهن أو الشمّاس هذا النشيد وهو يبخّر الهيكل والأيقونات المقدّسة في بدء الاحتفال بالليتورجيا الإلهيّة.

(٢٢) رج المصدر السابق، دور اللحن الرابع، صلاة السحر، قانون القيامة، أوذية سابعة، نشيد، ص ٧٨١؛ كذلك، رج كتاب الصلاة، «ساعات الفصح»، ص ٧٧٢.

(٢٣) يختلف هذا النصّ في بعض الأنديميسيات الأخرى. رج باتريذيس الذي يعطي نصوصًا مختلفة، قاموس، عمود ٢٣٢٥-٢٣٢٦.

(٢٤) نلحظ أنّ البطريرك مكسيموس الخامس حكيم استعمل الألقاب نفسها في أنديمنسيون ١٩٧٢، في حين أنّ مكسيموس الرابع، في الأنديمنسيون الذي كرّسه، يأخذ لقب «أنطاكية والإسكندريّة وأورشليم وسائر المشرق».

قطعة من حلّة الكاهن، عوضًا عن «الصاكوس» الحاليّ، وفوقها «الأموفوريون» الكبير[٢٥]. ينسب التقليد الكنسيّ الشريف تأليف «الأنافورة»، أي التقدمة أو القربان إلى هذين القدّيسين، كما تُنسب إليهما الليترجيا الإلهيّة. هكذا نعرف «الليترجيا الإلهيّة لأبينا الجليل في القدّيسين يوحنّا الذهبيّ الفم رئيس أساقفة القسطنطينيّة» و«الليترجيا الإلهيّة لأبينا الجليل في القدّيسين باسيليوس الكبير رئيس أساقفة قيصريّة الكبادوك»[٢٦].

نلحظ في أسفل الإطار وفي وسط الكتابة «مقرّ طاهر...» شعار البطريرك غريغوريوس الثالث (لحّام) الذي كرّس الأنديمنسيون موضوع دراستنا هذه. إتّخذ البطريرك شعار «اسهروا... وسيروا في المحبّة» تيمّنًا باسم القدّيس غريغوريوس باليونانيّة الذي يعني «الساهر». فنودّ في هذه العجالة أن نشرح الرموز التي تتوسّط الشعار، ونستثني منها التاج والعكّاز وصليب اليد التي ترمز إلى السلطة الأسقفيّة وبالتالي البطريركيّة. نبدأ من اليمين: يرمز الصليب إلى خدمة البطريرك التي قام بها كأسقف نائب بطريركيّ في مدينة القدس لمدّة ٢٦ سنة. بينما ترمز الشمس إلى المسيح، «شمس العدل» التي تضيء البشر أجمعين. أمّا الجبل وفوق قمّته الصليب، فيُشير إلى موقع دير المخلّص - جون (صيدا)، الدير الأمّ للرهبانيّة الباسيليّة المخلّصيّة التي ينتمي إليها البطريرك. ويدلّ السيف على شعار بولس الرسول الذي تراءى له المسيح على طريق داريّا - دمشق، حيث وُلد وترعرع غبطة البطريرك. أمّا الكتابة، التي في أسفل الشعار، «اسهروا... وسيروا في المحبّة» + Γρηγορειτε και περιπατειτε εν

---

(٢٥) رج عن هذه «الحلل الكهنوتيّة» في لحّام، المطران لطفي، مدخل إلى الرتب الليترجيّة ورموزها، جونية ١٩٨٨، ص ٢٥.

(٢٦) تحتفل الكنيسة البيزنطيّة بالليترجيا الإلهيّة بحسب القدّيس يوحنّا الذهبيّ الفم في كلّ أيّام السنة، ما خلا عشر مرّات تحتفل فيها بقدّاس القدّيس باسيليوس الكبير: الآحاد الخمسة الأولى من الصوم الكبير؛ خميس الأسرار؛ سبت النور؛ باراموني الميلاد والظهور الإلهيّ؛ عيد القدّيس باسيليوس في أوّل كانون الثاني.

αγαπη، فتؤلّف جملة مركّبة من استشهادين كتابيّين من العهد الجديد. الأوّل مأخوذ من متّى ٢٤: ٤٢، والثاني من أفسس ٥: ٢. نلحظ أنّ الفعل اليونانيّ الثاني «وسيروا» και περιπατειτε محذوف من الكتابة لأسباب تقنيّة.

٢) لنعد الآن إلى الصورة الوسطيّة من الأنديمنسيون بعد أن تحرّينا جميع المعطيات الأخرى الموجودة في الإطار مع الكتابات اليونانيّة والعربيّة.

تمثّل الصورة الوسطيّة جسد سيّدنا يسوع المسيح ممدّدًا في القبر ومحاطًا بالأكفان؛ إنّه الجسد الإلهيّ. نلحظ حول رأس المسيح هالة كُتب عليها حرفان باليونانيّة (O Ω) وقد اختفى حرف ثالث (N). تشير هذه الحروف مجتمعة إلى اسم الفاعل من فعل «الكون» (EIMI)، وتعني «الكائن» (O ΩN). هذا هو الاسم الذي عرّف به الله نفسه لموسى عندما تكلّم معه من خلال العلّيقة الملتهبة (رج خر ٣: ١٤). إنّه الإله الحيّ الذي ينزل القبر ليعيد المائتين إلى الحياة ويحرّرهم من عبوديّة الموت.

تضمّ مريم العذراء، أمّ يسوع، باليد الأولى رأس يسوع وتقبّله القبلة الأخيرة، وباليد الثانية صدره، وقد رسمها الفنّان بخطوط تدلّ على الحزن والأسى. نجد حول رأسها هالة كُتبت عليها بعض الأحرف اليونانيّة (MP ΘY) لتدلّ على أنّها «والدة الإله». بينما نرى شخصًا آخر يقبّل يد المسيح اليسرى، وهو حزين للغاية. إنّه يوحنّا الرسول، حبيب المسيح، الذي اتّكأ إلى جانبه في العشاء الأخير ومال رأسه إلى صدر يسوع (رج يو ١٣: ٢٣-٢٥).

يذكّرنا هذان الحزن والأسى اللذان يظهران على وجه مريم ويوحنّا بما يقوله المرنّم في تقاريظ «جنّاز المسيح» في سَحَر يوم السبت العظيم المقدّس: «إنّ النقيّة صرخت باكية: يا ولدي انظر أمّك والتلميذ حبيبك وأسمعهما كلامك العذب»[٢٧].

(٢٧) كتاب الصلوات الطقسيّة لكنيسة الروم الملكيّين الكاثوليك، ٢/٢، رقم ١٠٥، ص ٥٢١.

يركع شخصان آخران عند قدميّ يسوع بخشوع ووجل ويقبّلان القدمين الطاهرتين. هكذا يرمزان إلى عمل التحنيط. نعلم من الإنجيل المقدّس أنّ يوسف الرامي، «وكان تلميذًا ليسوع»، طلب من بيلاطس جثمان يسوع بعد موته، ثمّ «جاء نيقوديمس أيضًا... فحملوا جثمان يسوع ولفّوه بلفائف مع الطيب، كما جرت عادة اليهود في دفن موتاهم...» (يو ١٩: ٣٨-٤٠). نجد كذلك صدى لهذا العمل الجنائزيّ في صلواتنا الطقسيّة: «يا يوسف المطوّب، أضجع جسد المسيح، المعطي لنا الحياة»؛ «يوسف ونيقوديمس يجهّزان الخالق كما يليق بالأموات»؛ «يوسف ونيقوديمس يجهّزان الجسد المتردّي الحياة»[٢٨]. وأيضًا: «أيّها المسيح حياة الكلّ، إنّ يوسف الراميّ، لمّا أنزلك عن الخشبة ميتًا، أضجعك بحنوط وأكفان، وبادر بشوق ليقبّل بالقلب والشفتين جسدك الطاهر...»[٢٩]. نجد في بعض الأنديميسات الأخرى النسوة حاملات الطيب باكيات[٣٠]، في حين يمثّل في هذا الأنديمنسيون يوسف الرامي ونيقوديمس هؤلاء النسوة القدّيسات اللواتي حملن الطيوب إلى ضريح المسيح.

يظهر ملاكٌ، وهو يمثّل أجواق الملائكة، فوق رأس يوسف ونيقوديمس ليهدّئ من روعهما، ويذكّر جميع الذين يقومون بأعمال التحنيط بأنّ المسيح «إله». يقول المرنّم: «إنّ الملاك وقف عند القبر، وهتف بالنسوة حاملات الطيب: إنّ الطيوب تليق بالأموات، لكنّ المسيح قد ظهر غريبًا عن البلى»[٣١]. وأيضًا: «لقد دهشت أجواق الملائكة عندما شاهدت الجالس في حضن الآب موضوعًا في قبر كمائت، وهو العادم الموت، تحفّ به طغمات الملائكة وتمجّده مع الأموات في الجحيم، إذ

---

(٢٨) المرجع السابق، رقم ١٣٩ و١٤٧ و١٦١، ص ٥٢٨-٥٣١.
(٢٩) المرجع السابق، نشيد على آيات آخر الغروب، ص ٣٥٤.
(٣٠) رج الأنديمنسيون الذي كرّسه البطريرك مكسيموس الرابع ومكسيموس الخامس.
(٣١) كتاب الصلوات الطقسيّة لكنيسة الروم الملكيّين الكاثوليك، ٢/٢، ص ٣٧٧.

هو الربّ الخالق»[٣٢].

نلحظ بين رأس يوحنّا الرسول ومريم والدة الإله دائرة تتضمّن حمامة وتنبثق منها ثلاثة شهب. إنّها الرمز إلى روح القداسة، روح الله الذي يعيد الحياة إلى الأموات. يذكّرنا ذلك بالقراءة المأخوذة من نبوءة حزقيال (٣٧: ١-١٤) التي تُقرأ يوم السبت العظيم المقدّس في «جنّاز المسيح»: «... فقال لي (الربّ): تنبّأ نحو الروح. تنبّأ يا ابن البشر، وقل للروح: هكذا قال السيّد الربّ: هلمَّ أيّها الروح... وهُبَّ في هؤلاء المقتولين فيحيوا... فدخل فيهم الروح، فحيّوا وقاموا على أرجلهم... وأجعلُ روحي فيكم فتحيون، وأريحكم في أرضكم، فتعلمون أنّي أنا الربّ تكلّمت وفعلت، يقول الربّ» (٣٧: ٩ و١٠ و١٤). يُعلن النبيّ هنا تجديد الشعب تجديدًا مسيحانيًّا، ويوجّه العقول إلى فكرة قيامة الجسد التي سيعود العهد الجديد يشدّد عليها خصوصًا مع بولس (رج ١ قور ١٥). هذا الذي يظهر مائتًا سيقوم من بين الأموات ويعطي الحياة لجميع الذين يؤمنون به. لذا يترنّم المرنّم بقوله: «هلمّوا ننظر حياتنا موضوعًا في قبر، لكيما يحيي الموضوعين في القبور...»[٣٣]. وأيضًا «حوّلتَ المائت بالموت، والفاسد بالدفن، لأنّك كما يليق بإله، صيّرت الجسد الذي اتّخذته غير فاسد وغير مائت. فجسدك لم يرَ الفساد أيّها السيّد...»[٣٤]. كذلك «قنداق» السبت العظيم المقدّس: «إنّ الذي أغلق اللجّة يرى ميتًا، والذي لا يموت يُلفُّ في كفن مع مُرّ، ويودع قبرًا كمائت. والنسوة أقبلن ليطيّبنه باكيات بكاء مرًّا وهاتفات: هذا هو السبت الفائق البركة، الذي رقد فيه المسيح، وسيقوم في اليوم الثالث»[٣٥].

يظهر في خلفيّة المشهد صليب المسيح وفوقه كتابة باللغة السلافيّة

---

(٣٢) المرجع السابق، ص ٣٧٩.
(٣٣) المرجع السابق، ص ٤١٣.
(٣٤) المرجع السابق، صلاة السحر، القانون، تسبحة خامسة، ص ٣٨٧.
(٣٥) المرجع السابق، صلاة السحر، ص ٣٨٩-٣٩٠.

تذكّرنا بالرقعة التي كتبها بيلاطس وجعلها على الصليب. تمثّل هذه الرقعة علّة الحكم على يسوع: «يسوع الناصريّ ملك اليهود» (رج يو ١٩: ١٩). كما نرى على طرفي الصليب قصبة تعلوها الإسفنجة المبلّلة بالخلّ التي قدّمها الجنود إلى يسوع حين قال «أنا عطشان»، ولكنّه أبى أن يشربها (رج متّى ٢٧: ٤٨). كذلك الحربة التي طعنه بها أحد الجنود في جنبه (رج يو ١٩: ٣٤). هكذا ينشد المرنّم أمام هذا المشهد: «إفتديتنا من لعنة الناموس بدمك الكريم، ولمّا سمّرت على الصليب، وطعنت بالحربة، انبعت للبشر الخلود، فيا مخلّصنا المجد لك»[٣٦].

الذخائر المقدّسة

ذكرنا آنفًا أنّ الأنديمنسيون يحتوي داخلَ بطانته على كيس صغير فيه ذخائر، وهي بالغة الأهمّيّة إذ لا يمكن أن يكون الأنديمنسيون بدونها، وذلك لأنّ الأنديميسيّات إنّما وجدت لتقوم مقام الذخائر التي كانت توضع في بناء المذبح. «معلوم أنّ الكنيسة منذ نشأتها لم تُجِز التقديس إلّا على ضريح الشهداء أو أقلّه على ذخائر أجسادهم المقدّسة. وهي عادة عريقة في القدم اعترف بها البابا فيلكس الأوّل وثبّتها في منشوره سنة ٢٧٤»[٣٧]. نعلم أنّ القدّيس ثيوذورس الذي من دير ستوديون (٧٥٩-٨٢٦) والذي حارب بدعة محاربي الأيقونات، أباح التقديس على قطعة نسيج مكرّسة خاط عليها ذخائر القدّيسين. لعلّه أوّل مَن استعمل الأنديمنسيون في الليترجيا الإلهيّة مكان المذبح، وأجاز استعماله في كلّ مكان![٣٨]

نلحظ من جهة ثانية أنّه، بالرغم من أنّ الكنيسة لم تسمح بالخروج عن هذه القاعدة، بوجوب التقديس على ذخائر القدّيسين، فإنّ الكنيستين

---

(٣٦) المرجع السابق، ص ٢٢٩، ٢٦١؛ يقول الكاهن هذا النشيد كذلك في بداية «خدمة القدمة» في الليترجيا الإلهيّة.

(٣٧) نبعه، مرجع مذكور، ص ٢٨٧.

(٣٨) رج باتريذيس، قاموس، عمود ٢٣١٩.

النسطوريّة واليعقوبيّة سمحتا بالتقديس على لوح خشب أو قطعة رخام ممسوحة بالميرون، أو على ما يسمّونه «الطبليث». هناك تقليد يسمح باستعمال «صفحة من الإنجيل» المقدّس، أو قطعة «جلد» توضع على المائدة وقت الليترجيا مكان الأنديمنسيون[٣٩]. لكنّ القانون السابع من مجمع نيقية الثاني أو المسكونيّ السابع (٧٨٧) قد ساعد على فرض وضع الذخائر «وتعميم» الأنديمنسيون في الكنيسة البيزنطيّة حين قرّر: «يحتّم بأن توضع ذخائر في الكنائس التي كُرّست بدونها... وإن كرّس أسقف في ما بعد كنيسة بغير وضع ذخائر، فليُنزّل»[٤٠]. يجعل هذا العنصر استعمال الأنديمنسيون جائزًا ليكون مذبحًا نقّالًا.

يبرز دور هذه الذخائر وأهمّيّتها من خلال صلوات التكريس. تؤخذ الذخائر الموضوعة في مزيج المستيكة من بقايا أعضاء القدّيسين **الشهداء**. يتلو البطريرك الصلاة الأولى على الذخائر ويقول: «أيها الربّ إلهنا الصادق في أقواله وغير الكاذب في مواعيده، يا مَن منحت شهداءك القدّيسين أن يجاهدوا الجهاد الحسن ويكمّلوا طريق حسن العبادة ويحفظوا إيمان الاعتراف الحقيقي...»[٤١]. أجل، فالشهداء هم «الذين جاهدوا حسنًا وتكلّلوا»، وقد أصبح المسيح بهجة الشهداء[٤٢]. كذلك، نجد ذكر هؤلاء القدّيسين «الشهداء» في الصلاة التي يرفعها البطريرك عند وضع الذخائر في الأنديميسيات: «أيها الربّ إلهنا، يا مَن منحت شهداءك القدّيسين الذين جاهدوا لأجلك هذا المجد... بشفاعة قدّيسيك الذين ارتضيت أن توضع أعضاؤهم المقدّسة في مذابحك الموقّرة هذه...»[٤٣].

---

(٣٩) رج نبعه، مرجع مذكور، ص ٢٨٧-٢٨٨.
(٤٠) رج بهنا الصدد، باتريذيس، أصداء، ص ١٩٥.
(٤١) هواويني، مرجع مذكور، ص ٥٠٠؛ كذلك في خدمة تكريس الأنديميسي على عهد السيّد البطريرك كيريوس كيريوس غريغوريوس الثالث، كاتدرائيّة سيّدة النياح، دمشق، ٢٠٠١ (= كرّاس)، ص ١١.
(٤٢) هواويني، ص ٥٠١؛ كرّاس، ص ١٢.
(٤٣) هواويني، ص ٥٠٢؛ كرّاس، ص ١٥.

هذه الذخائر موجودة في خليط يدعى باليونانيّة (κηρομαστιχη) مركّب من الشمع، والمستيكة والمرمر المطحون والبخور والمرّ وبعض الأعشاب العطريّة. يقول سمعان التسالونيكيّ: «يرمز هذا الخليط إلى محبّة المسيح واتّحاده مع المؤمنين حتّى الموت»[٤٤].

لسنا بعيدين اليوم عن الوصف الذي قدّمه سمعان التسالونيكيّ في الأنديميسيات: «الأنديمنسيون هو عمومًا من كتّان لأنّه يمثّل الآكفان التي لفّت جسد المخلّص في القبر. يوضع على المذبح الأساسيّ، كما يخاط إليه أربعة لفائف تحمل صورة الإنجيليّين أو اسمهم. إلى ناحية الشرق، يخاط فيه أيضًا قطعة صغيرة من القماش على شكل جيب يحتوي على ذخائر ممسوحة بزيت الميرون المقدّس»[٤٥].

تكريس الأنديمنسيون

أخذت اللجنة الليترجيّة السينودسيّة خدمة تكريس الأنديميسي من كتاب الأفخولوجيّ الكبير للأسقف رافائيل هواويني[٤٦]. ووضعت لهذا الغرض كرّاسًا يقع في ١٦ صفحة (بدون ترقيم)، ويتضمّن صورة للأنديمنسيون، وتفسيرًا مختصرًا للكلمة، والخدمة بكاملها مع «الروبريكات» أي الترتيبات العامّة[٤٧].

نودّ أن نذكّر أوّلًا بأنّ تكريس الأنديميسيات يحصل عمومًا يوم تدشين كنيسة جديدة[٤٨]؛ ثانيًا بأنّ صلوات تكريس الأنديميسيات هي الصلوات نفسها التي تقال في تدشين كنيسة جديدة؛ ثالثًا بأنّ هذه الخدمة

---

(٤٤) رج دي ميستر، مرجع مذكور، ص ١٨٥، حاشية ٣.

(٤٥) رج باتريديس، أصداء، ص ١٩٧.

(٤٦) هواويني، ص ٤٩٧-٥٠٣.

(٤٧) خدمة تكريس «الأنديميسي» على عهد السيّد البطريرك كيريوس كيريوس غريغوريوس الثالث، كاتدرائيّة سيّدة النياح، دمشق ٢٠٠١.

(٤٨) وهذا هو رأي بَلْسَمُون وسمعان التسالونيكيّ؛ رج باتريديس، أصداء، ص ١٩٩.

هي «خارجًا عن رتبة تدشين كنيسة جديدة»[٤٩].

تتألّف هذه الخدمة[٥٠] من مطلع وصلاة أمام الأبواب المقدّسة يقولها البطريرك وهو راكع. يدخل بعدها المحتفلون مع البطريرك إلى الهيكل، ويشرع الشمّاس بـ«الطلبة السلاميّة الكبرى» التي يختمها البطريرك بالإعلان. بعد ذلك، يمزج البطريرك ماء الزهر بالخمر المعدّين للرتبة، ويرشّ المزيج ثلاثًا على كلّ الأنديميسيات بشكل صليب ثمّ يمسحها بالميرون المقدّس. يُتلى في هذه الأثناء المزموران ١٣٢ و١٣١.

بعد ذلك يذهب البطريرك إلى مذبح التقدمة حيث تكون صينيّة الذخائر مغطّاة ويتلو عليها الصلاة. ثمّ يحمل الذخائر فوق رأسه في زيّاح، ويطوف بها ثلاثًا حول المائدة المقدّسة مرتّلًا الأناشيد التي تُرنّم لمناسبة سرَّي الكهنوت والزواج. يضعها أخيرًا على المائدة التي يبخّرها من جهاتها الأربع فيما يتلو المزمور ٢٥، ثمّ يصلّي عليها. يتناول البطريرك بعد ذلك الذخائر الملفوفة بمزيج الشمع والمستيكة (κηρομαστιχη) ويضع في جيب كلّ أنديمنسيون قطعة من هذه الذخائر. هكذا تنتهي خدمة تكريس الأنديمنسيون بالبركة الختاميّة والحلّ.

جرت العادة كذلك، أن تبقى الأنديميسيات مدّة سبعة أيّام على المذبح الرئيس وأن تُقام عليها الليترجيا الإلهيّة سبع مرّات[٥١].

لمحات لاهوتيّة كنسيّة

كانت الأنديمسيات سابقًا جزءًا من القماش أو المنديل الذي يُمسح به المذبح عند تكريسه. ثمّ زيدت عليه بعض الصور وتطوّر استعماله

---

(٤٩) رج طريقة تكريس الأنديميسيات في باترينيس، أصلاء، ص ٢٠٠.

(٥٠) رج «الكرّاس» المذكور الذي طبعته اللجنة الليترجيّة السينودسيّة.

(٥١) رج هواويني، مرجع مذكور، ص ٥٠٣.

فأصبح قطعة من القماش المحضّر بطريقة جميلة والمزخرف بالصور يكرّسه الأسقف لمناسبة تكريس مذبح معيّن ثابت ويَستعمل الصلوات نفسها التي يتلوها في تبريك المذبح وتدشين الكنيسة[٥٢]. ونلحظ أنّ الصلوات تردّد هذه الفكرة بوضوح تامّ. تقول الصلاة في مطلع الخدمة: «أيّها الربّ... أهّلنا في هذه الساعة الحاضرة لأنّ نكمّل بغير دينونة خدمة تدشين هذه المذابح...»[٥٣]، وأمام الأبواب المقدّسة: «أيّها الإله الأزليّ... يا مَن ارتضيت أن تُدشّن هذه المذابح لتمجيدك... لأن نكمّل بغير دينونة تدشين **هذه المذابح**... **قدّس هذه المذابح**، واملأها نورًا أزليًّا، واخترها لسكناك واجعلها مسكنًا لمجدك... **واحفظ هذه المذابح** غير متزعزعة إلى انقضاء الدهر، وأظهرها بقوّة وفعل روحك القدّوس قدس الأقداس»[٥٤]. كذلك الشمّاس في «الطلبة السلاميّة» يقول: «لأجل تقديس **هذه المذابح** بحلول الروح القدس وفعله وقوّته وفعله، إلى الربّ نطلب»[٥٥]. وفي مزج ماء الزهر بالخمر يصلّي البطريرك: «أيّها الربّ إلهنا... بارك هذا الماء مع الخمر لتقديس وتكميل مذابحك المقدّسة هذه...»[٥٦]. تجدر الإشارة هنا إلى فكرة استدعاء الروح القدس لتقديس هذه الأنديميسيات (επικλησις) التي ترد، على سبيل المثال، في الصلاة أمام الأبواب المقدّسة: «إجعلنا (أيّها الإله) أهلًا بنعمة وحلول روحك القدّوس والمحيي... وأرسل روحك الكلّيّ قدسه المسجود له والكلّيّ الاقتدار... أظهرها (المذابح) بقوّة وفعل روحك القدّوس قدس الأقداس...»[٥٧].

---

(٥٢) يقول باتريئيس: «منذ قرنين، أخذت البطريركيّة الأورشليميّة على عاتقها تقديم الأنديميسيات للكنائس اليونانيّة» (قاموس، عمود ٢٣٢٤).
(٥٣) هواويني، مرجع مذكور، ص ٤٩٨؛ كرّاس، مرجع مذكور، ص ٦.
(٥٤) هواويني، مرجع مذكور، ص ٤٩٨-٤٩٩؛ كرّاس، مرجع مذكور، ص ٦-٧.
(٥٥) هواويني، مرجع مذكور، ص ٤٩٩؛ كرّاس، مرجع مذكور، ص ٨.
(٥٦) هواويني، مرجع مذكور، ص ٤٩٩؛ كرّاس، مرجع مذكور، ص ٨.
(٥٧) هواويني، مرجع مذكور، ص ٤٩٨-٤٩٩؛ كرّاس، مرجع مذكور، ص ٦-٧.

ثمّ دخلت العادة في القرنين الثالث عشر والرابع عشر بفصل تبريك الأنديميسيات عن تكريس المذبح. وبحسب المعتقد البيزنطيّ المميّز الذي يشدّد على فكرة «التقديس من خلال الاتّصال المباشر»، يوضع الأنديمنسيون على مذبح ثابت مكرّس عندما يقوم الأسقف بتكريسه. فتشبه بالتالي خدمة تكريسه، كما هي الحال في تكريس المذابح، طقوس أسرار التدرّج المسيحيّة (العماد، الميرون، الإفخارستيّا). هكذا يُرشّ الأنديمنسيون بالماء المقدّس، ويُمسح بزيت الميرون المقدّس، ويُحتفل بالتالي عليه بالإفخارستيّا لمدّة سبعة أيّام. هناك مرحلتان هامّتان في تكريسه: المسح بالميرون، ووضع الذخائر فيه.

أصبح الأنديمنسيون هامًّا جدًّا في الطقس البيزنطيّ إذ لا غنى عنه للاحتفال «القانونيّ» بالليتورجيا الإلهيّة. هذا ما دعا البحّاثة في الحقل الليترجيّ إلى التشديد على وضع الأنديمنسيون فوق المائدة المقدّسة حيث تتمّ الذبيحة الإفخارستيّة فقط، ولا على جميع المذابح الأخرى (مذبح «التقدمة») كما جرت العادة في كنيستنا الروميّة الملكيّة الكاثوليكيّة. تذكّرنا بذلك صلوات التكريس: «... نسألك أيّها السيّد الجزيل الرحمة أن تملأ هذه المذابح مجدًا وتقديسًا ونعمة، حتّى إنّ الذبائح غير الدمويّة المقدّمة لك عليها، تتحوّل إلى جسد ودم ابنك الوحيد...»، وكذلك «أهّلنا بغير دينونة أن نقدّم لك عليها الذبيحة غير الدمويّة...»[٥٨]. وقد ورد في القانون (٩٨) من مجموعة القوانين الكنسيّة اليونانيّة للكردينال بيترا (Pitra): «إن قدّس كاهن بغير أنديمنسيون يُحكم عليه بعقاب سنة وبمئة مطانية»[٥٩]. ثمّ يغدو الأنديمنسيون، في كلّ احتفال إفخارستيّ، رمزًا لحضور البطريرك الحاليّ الروحيّ الذي كرّسه، وهو راعي الكنيسة المحلّيّة الأوّل[٦٠].

---

(٥٨) هواويني، مرجع مذكور، ص ٥٠٢؛ كرّاس، مرجع مذكور، ص ١٤–١٥.
(٥٩) رج باترينيس، أصلاء، ص ١٩٦.
(٦٠) رج عزّو، مرجع مذكور، ص ٨.

كان الأنديمنسيون قديمًا مكرّسًا على يد الكهنة المفوّضين لهذا العمل، إلّا أنّ الكنيسة البيزنطيّة عدّلت في هذه العادة، لأنّ الأنديمنسيون هو الشاهد على حضور البطريرك الرمزيّ في كلّ اجتماع إفخارستيّ، ومن خلاله، على اتّصاله بالخلافة الرسوليّة وبالتالي بكنيسة المسيح الواحدة والمقدّسة والجامعة والرسوليّة. يشدّنا ذلك إلى القول بأنّ الصلاة على أنديمنسيون لبطريرك توفّاه الله لا يجوز استعماله، بل من الواجب أن يوضع جانبًا. وقد جرت العادة بأن تُحرق الأنديميسيات القديمة لتحضير زيت الميرون المقدّس[٦١]. كما تجدر الإشارة إلى أنّ الأنديمنسيون لا يُغسل، بل يُحرق بعد استعمال طويل لأنّه يحتوي على زيت الميرون المقدّس. ونجد صدى لهذا في التحذير الوارد في القانون في مجموعة الكردينال پيترا: «لا يتدنّس الأنديمنسيون بالغسيل إذا كان ذلك عن جهل. لأنّ قداسته تبقى فيه، ولأنّ ما هو مقدّس لا يصبح مدنّسًا»[٦٢].

يتعدّى كذلك استعمال الأنديمنسيون حدود أبرشيّة البطريرك أو الأسقف الذي كرّسه، بل يصل إلى جميع الأبرشيّات التي هي تحت سلطانه، كما هي الحال في استعمال زيت الميرون المقدّس. يذكّرنا ذلك بالقانون (٩٥) الوارد في مجموعة الكردينال پيترا الذي يحدّد: «لا تُقيَّد الأنديميسيات بحدّ أبرشيّة دون الأخرى، بل يمكن أن تتجاوز الحدود شأنها شأن زيت الميرون المقدّس»[٦٣]. وكما ذكرنا آنفًا، أصبح تكريس الأنديميسيات، في الكنيسة الروميّة الملكيّة الكاثوليكيّة، منوط بالبطريرك دون سواه، يكرّسها ويرسلها إلى الأساقفة الذين يوزّعونها على كنائسهم.

خاتمة

أودّ أن أختم هذا البحث بما كتبه نيقولا جوجول الكاتب الأوكرانيّ

---

(٦١) رج هواويني، مرجع مذكور، ص ٤٤٤.
(٦٢) رج باتريذيس، أصداء، ص ١٩٦.
(٦٣) رج دي ميستر، مرجع مذكور، ص ١٦٣.

الأرثوذكسيّ حوالى العام ١٨٥٠ في كتابه **تأمّلات في الليتورجيا الإلهيّة**: «يذكّرنا الأنديمنسيون بحقبة اضطهادات المسيحيّين، عندما لم يكن للكنيسة مقام ثابت. كان من الصعب إذًا عليهم أن يحملوا المذبح من مكان إلى آخر، فاستخدموا الأنديمنسيون لأنّه سهل المتناول ويتضمّن بعض ذخائر القدّيسين الشهداء. أمّا في أيّامنا الحاضرة، فيعلن الأنديمنسيون أنّ كنيسة المسيح لا تجعل مقامها ثابتًا بطريقة محصورة في مكان محدّد أو مدينة أو بلدة. إنّها كالباخرة تبحر فوق أمواج هذا العالم من دون أن ترسو في مكان ثابت، لأنّ مقامها في السماء»(٦٤).

(٦٤) Nicola GOGOL, *Meditazioni sulla Divina Liturgia*, ed. Oriente Cristiano, Palermo, 1973, p. 61.

مراجع ومصادر

- المطران ناوفيطوس أدلبي، كتاب الصلاة، الذوق - لبنان ١٩٦٢.
- كتاب الصلوات الطقسيّة لكنيسة الروم الملكيّين الكاثوليك، ٢/٢، جونيه ٢٠٠٠.
- خدمة تكريس الأنديميسي على عهد السيّد البطريرك كيريوس كيريوس غريغوريوس الثالث، كاتدرائيّة سيّدة النياح، دمشق ٢٠٠١ (= كرّاس).
- نبعه، فيلبّس، «الأنديميسي في الكنيسة البيزنطيّة»، المسرّة، ١٩٣٤، ٢٨٦-٢٩٤.
- لحّام، المطران لطفي، مدخل إلى الرتب الليترجيّة ورموزها، جونية ١٩٨٨.
- كتاب الإفخولوجيّ الكبير، عني بتعريبه رافائيل هواويني، ونشره أنطونيوس بشير، بيروت ١٩٥٥ (= هواويني).

- St. Germanus of Constantinople, *On the Divine Liturgy*, Trans. by P. Meyendorff, SVS, NY 1984.
- De Meester, P., *Rituale-Benedizionale Bizantino*, Roma 1930.
- Couturier. A, *Cours de Liturgie Grecque-Melkite*, Fasc. II, Paris 1914.
- Izzo, J., «The Antimension», in *SOPHIA*, Melkite Diocese of Newton, USA, summer 1972, pp. 7-8.
- GOGOL, Nicola, *Meditazioni sulla Divina Liturgia*, ed. Oriente Cristiano, Palermo 1973.
- PATRINACOS, N.D. *A Dictionary of Greek Orthodoxy*, Pleasantville, NY 1987.
- PETRIDES, S., «L'Antimension», in *Echos d'Orient* III (1899-1900) pp. 193-202 .(= أصداء)
- PETRIDES, S., «Antimension», in *D.A.C.L.*, t. I, 2ème p., Paris 1907, cc. 2319-2326 .(= قاموس)

الرسالة إلى فلورا والكتابات الغنوصيّة

ترجم النصّ وقدّم له وعلّق عليه الخوري بولس الفغالي*

بين النصوص التي أوردها آباء الكنيسة، والتي ترتبط بالعالم الغنوصيّ، نقرأ **الرسالة إلى فلورا**. فهذه المسيحيّة اهتمّت بأصل الشريعة. فأرسل إليها بطليموس، أحد تلاميذ ولنطينس، مقالًا قصيرًا يقدّم فيه تفسير **العهد القديم** تفسيرًا مسيحيًّا. هذه الرسالة وصلت إلينا في اليونانيّة، في كتاب عن الهرطقات لأبيفانيوس، أسقف سلامينة. قبل أن نقدّم ترجمتها إلى العربيّة، نتعرّف إلى المدرسة الغنوصيّة التي ارتبط بها بطليموس. وفي نهاية مقالنا، نحاول أن نتطرّق إلى الأفكار الرئيسيّة لهذه الرسالة التي كانت جزءًا من تآليف بطليموس حول تفسير الكتاب المقدّس.

١ - بطليموس، تلميذ ولنطينس

في القرن الثاني ب.م. برز تيّار فكريّ كانت له جذور بعيدة حتّى قبل المسيح[١]، ولكن نصوصه تعود إلى القرن الثاني ب.م. سواء ما ورد لدى آباء الكنيسة[٢]، أو ما وصل إلينا من وثائق اكتُشفت في نجع

(*) باحث في الكتاب المقدّس وآباء الكنيسة الشرقيّة.

(١) A. J. FESTUGIERE, *La révélation d'Hermès Trismegiste*, Paris, 1944-1954; A. D. NOCK, -A-J., FESTUGIERE, *Hermès Trismegiste. Texte établi et traduit*, Paris, 1959-1960.

(٢) نذكر على سبيل المثال في موشيات إكلمنضوس الإسكندرانيّ (Stromates II, III, IV) من آثار ولنطينس، وفي تفسير يوحنّا لأوريجانس، ما قاله هرقليون عن=

حمادي[٣] (مصر)، سنة ١٩٤٥. إنّه التيّار الغنوصيّ[٤] الذي كان ولنطينس[٥] أكبر شاهد له، فترك آثارًا في مختلف مناطق الإمبراطوريّة الرومانيّة (مصر، سورية، آسية الصغرى، إيطاليا، غالية أو فرنسا الحاليّة، إفريقيا الشماليّة)، منذ القرن الثاني حتّى القرن الخامس. ولكنّ ذروته كانت في النصف الثاني من القرن الثاني وبداية القرن الثالث[٦].

أمّا الغنوصيّة فتيّار فلسفيّ ودينيّ يستند إلى المعرفة الباطنيّة. هي معرفة تحمل الخلاص. موضوعها أسرار العالم الإلهيّ والكائنات السماويّة، ولا يصل إلى هذه الأسرار إلّا المتدرّجون. أمّا أساس الغنوصيّة ففصل بين الخلق والفداء. خُلق العالم المحسوس فبدا خاضعًا لقوى محدودة أو شرّيرة، بينها إله العهد القديم، إله الشعب اليهوديّ،

=الإنجيل الرابع. أمّا إيريناوس فأورد في كتابه ضدّ الهراطقة النصوص العديدة من العالم الغنوصيّ.

(٣) M. De MERODE, Nag Hammadi, *Dict. Enc. de la Bible* (Paris, 1987) p. 883-889. *Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section Textes*, Québec, Louvain depuis 1977; D.M. SCHOLER. *Nag Hammadi, Bibliography*, 1971; *Nag Hammadi, Bibliography 1970-1982*, Leiden, 1983.

(٤) بولس الفغالي، الغنوصيّة أو العرنان، المسرّة ٨٤٧ (أيلول - تشرين الأوّل ٢٠٠٠)، ص ٦٦٥-٦٩١.

E. CORNELIS, Le Gnosticisme, *Dict. de spiritualité* t. 6 (Paris 1967), col 523-542; (cite DS6); R.M. GRANT. *Gnosticism and Early Christianity*, New-York, 1959; tr. Fr: *La gnose et les origines chrétiennes*, Paris, 1964; M. TARDIEU et P. HADOT, Gnostiques, *Encyclopaedia Universalis* t. 8 (1984) p. 654-656.

(٥) G. BARDY, «Valentin», *Dict. De théologie catholique*, T. 15 (Paris, 1950), col 2497-2519 (cite DTC 15); J. D. DU BOIS, «Valentin, Ecole valentinienne», *Dict. de spiritualité* t. 16 (Paris, 1994), col. 146-156 (cité DS 16); M. TARDIEU et J.-D. DUBOIS, *Introduction à la littéraire gnostique*, t. I, Paris 1986. J. RIES. Les recherches sur le Gnosticisme, *Dict. Des Religions* A-K (Paris, 1993) p. 769-776.

(٦) DS 16, col 146.

الذي يقوم بدورٍ مميَّز. هذا الباري[٧]، يجهل أو يتجاهل وجود الإله المتعالي والصالح، الذي هو ينبوع العالم الروحيّ، ويعمل كي تجهله البشريّة. ونفوس البشر التي تمتلك العرفة[٨] صدرت عن هذا الإله الساميّ. جوهرها روحيّ، ولكنّها صارت سجينة العالم المحسوس[٩]. لهذا أرسل الإله المتعالي المخلّص، المسيح، لكي يخلّص هذه النفوس المختارة، ويعيدها من جديد إلى الملء[١٠]، أي إلى العالم الروحيّ. وهكذا ينتج الخلاص من «العرفة» التي ليست نتيجة مشاركة بين نعمة الله وحرّيّة الإنسان، بل وعيٍ باطنيّ للخلاص، ومعرفة مسبقة لنتيجة الصراع بين قوى تتجاوز الإنسان[١١].

لا نستطيع أن نتكلّم على غنوصيّة واحدة، فهناك غنوصيّات. أمّا نحن فنذكر رئيس مدرسة أقام في رومة، وكان له تلاميذ عديدون. هو ولنطينس. يبدو أنّه جاء من مصر، من الدلتا، وطلب الأسقفيّة في رومة بعد أن اشتهر بعلمه وفصاحته. ولمّا عُيِّن غيرُه، قطع كلّ رباط بالكنيسة. وهكذا بدأت مدرسته، أو بالأحرى مدرستان ارتبطتا باسمه.

فتباعه انقسموا إلى تيّارين كبيرين، لأنّهم اختلفوا في نظرتهم الكرستولوجيّة: المدرسة الغربيّة مع بطليموس ومرقيون[١٢]

---

(٧) هكذا نترجم Démiurge، الذي لا يخلق من العدم، بل يرتّب المادّة الأولى.

(٨) هكذا نترجم Gnose التي هي معرفة باطنيّة.

(٩) نلاحظ تأثير أفلاطون حيث الجسد هو سجن للنفس بحسب العبارة اليونانيّة المعروفة Soma sema (الجسد قبر).

(١٠) Plérôme كلمة يونانيّة (Plerôma) تعني الملء، وفي المسيحيّة، الملء الإلهيّ، أي إنّ البليروما الغنوصيّة هي مجمل الكيانات السطريّة أو الإيونات التي تصدر عن الأب الأوّل وتشكّل معه عالمًا حقيقيًّا من التناسق والوحدة والنور، تجاه الظلمة والقسمة وفوضى العالم المحسوس الذي يتميّز بالنقص والقصور.

(١١) P. HADOT, Gnosticisme chrétien, *Enc. Universalis*. t, 8, p. 787. Voir J.M. SEVRIN, Gnosticisme in *Dict. des Religions*, A-K (Paris, 1993) p. 762-769.

(١٢) HIPPOLYTE, *Philosophymena ou Réfutation de toutes les hérésies, appelé Elenchos*, éd. Wendland, VI, 35 (GCS 26, Leipzig, 1916).

وساكوندوس[١٣]: إعتبروا أنّه كان للمسيح جسد نفسانيّ[١٤] عند ولادته. أمّا المدرسة الشرقيّة، فمثّلها تيودوتس ومرقس وكولارباسوس[١٥]. رأوا أنّ المخلّص كان له فقط جسد روحانيّ[١٦].

أمّا أقدم تلاميذ ولنطينس فكانا ساكوندوس وبطليموس. نعرف بطليموس بشكل مباشر من الرسالة إلى فلورا التي احتفظ بها أبيفانيوس في «باناريون: (٣: ٣-٧)، وبشكل غير مباشر في ردّ إيريناوس على تعليمه.

ماذا نكتشف من شخصيّة بطليموس لدى قراءة الرسالة إلى فلورا؟ نحن أمام فكر واضح ومنهجيّ، يحاول أن يوزّع الصعوبات لئلا يُغفل شيئًا في تحليله، فتوجّهه قواعدُ جليّة تقوده إلى اليقين. وبعد أن يقدّم براهينه، يُنهي كلامه بالقول إنّ مدرسته تلقّت بشكل منتظم التقليد الرسوليّ. والقاعدة هي الحكم على جميع ما يُقال بحسب معيار واحد هو أقوال يسوع وتعليمه. وهو يستعمل هذا المعيار بشكل عقلانيّ من دون أن يأخذ بعين الاعتبار سلطة الكنيسة.

بدأ بطليموس شخصًا مؤمنًا، وإنسانًا صوفيًّا، فقدّم في ما يخصّ الكتاب المقدّس، قواعد رصينة. ولكنّه فيما بعد، أخذ بأقوال ولنطينس حول الإيونات[١٧]. في الواقع، قدّم بطليموس هنا تفسيرًا كتابيًّا، وما تحدّث عن أسرار الإيمان. فهو عاد في ما بعد ليقول إنّ الطبائع وإن لم تكن من جوهر ذاك الذي هو مبدأ الكلّ، الذي هو خالد وصالح، فهي تصدر عنه. هذا الكلام يفتح الباب أمام تعليم حول الإيونات حيث يصدر الواحد عن الآخر، مبتعدًا شيئًا فشيئًا عن المبدأ الكامل[١٨].

---

(١٣) Elenchos VI, 3.

(١٤) Psychykos.

(١٥) *Elenchos* VI, 39-55; IRENEE, *Adv. Haereses* I, 14, 1.

(١٦) Pneumatikos.

(١٧) Eons، في اليونانيّة Aion. دلّ على الزمن الحاضر (أو العالم الحاضر) كما على العالم الآتي أو الأبديّة. أمّا في الغنوصيّة، فاللفظ ينطبق على كيانات (entités) سطريّة (mythiques) صدرت عن ينبوع أخير، فألّفت الملء أو بليروما.

(١٨) *DTC* 15, col 2513-2514.

هنا نصل إلى مرجع مباشر يحدّثنا عن بطليموس. إنّنا نجد في إيريناوس[19] عرضًا لتعليم بطليموس. وهو عرض يتوزّع في ثلاثة أقسام متفاوتة. أوّلًا، الطريقة التي بها يتكوّن ملء الثلاثين إيونًا (ف ١). ثانيًا، ما حصل من عمل داخل هذا الإيون (ف ٢-٣). ثالثًا، تسلسل الأحداث التي حصلت خارج الملء كردّة فعل على ما حصل في قلب الملء (ف ٤-٨). نجد في كلّ من هذه الأقسام الثلاثة ذات البنية: الأحداث. ثمّ النصوص الكتابيّة التي يستند إليها «الهراطقة». فهمّ إيريناوس أن ينزع القناع عن الهرطقة[20].

كيف تكوّن الملء؟ في الأصل، هناك «زوج»[21] لا محدود وأزليّ، غير مولود. إنّه اللجة[22] (أو «أبو كلّ شيء») و«الفكر» (أو «النعمة» أو «الصمت»). من هذا «الزوج» الأوّل يُولد «زوج» ثانٍ: «العقل»[23] (أو: «الوحيد»)[24] و«الحقيقة». ومن الثاني يولد ثالث: «الكلمة»[25] و«الحياة». ومن الثالث، يولد رابع: «الإنسان» و«الكنيسة». وهكذا تكوّن مجموعة أولى من ثمانية إيونات أو «المثمّن»[26] الذي هو أساس الملء كلّه.

وتتواصل الإصدارات[27]. يولد من اللوغوس والحياة عشرة إيونات أخرى[28]: ومن الإنسان والكنيسة اثنا عشر إيونًا[29]. ومن المثمّن

---

(١٩) IRENEE de LYON, *Contre le Hérésies* I, 1-8, SC 264 (Paris, 1979) p. 28-137.

(٢٠) Elenchos: برهان وردّ.

(٢١) Couple. أي: اثنان.

(٢٢) Abyssos: Abîme: ما لا نستطيع أن نصل إلى قعره.

(٢٣) Intellect: الفهم وتكوين المعاني.

(٢٤) Monogène: الابن الوحيد.

(٢٥) Logos.

(٢٦) Ogdoade: المؤلّف من ثمانية أركان.

(٢٧) Emission.

(٢٨) Décade: المعشّر: المؤلّف من عشرة أركان.

(٢٩) Dodécade: الاثنا معشر: المؤلّف من اثني عشر ركنًا.

والمعشّر والاثني معشّر، يتكوّن الملء الإلهيّ أو العالم الروحيّ في تناسقه التامّ. ويُسند هؤلاء كلامهم إلى (لو ٣: ٢٣) الذي يتحدّث عن يسوع حين بدأ حياته العلنيّة وهو ابن ثلاثين سنة، وإلى (مت ٢٠: ١-٧) مع عدد العمّال الذاهبين إلى الكرم[٣٠].

في القسم الثاني يحلّ الاضطراب بالملء. فيرسل الآب المسيح والروح من أجل إصلاح ما خرب. في القسم الثالث، نتعرّف إلى بداية الباري والكون والإنسان ومهمّة «المخلّص» في العالم[٣١].

بعد هذا الكلام على الغنوصيّة، وعلى ولنطينس، وعلى بطليموس صاحب الرسالة إلى فلورا، نقدّم نصّ هذه الرسالة، الذي نقرأه في كتاب إيفانيوس الذي يتحدّث عن الهرطقات، ويقدّم العلاج إلى المؤمنين[٣٢].

كانت فلورا مسيحيّة تهتمّ بأصل الشريعة. فقدّم بطليموس تفسيره منطلقًا من التعليم المسيحيّ، وميّز في الشريعة ثلاثة أقسام: ما يأتي من الله. ما يأتي من موسى. وما يأتي من شيوخ الشعب. فما يأتي من الله، ينقسم ثلاثة أجزاء (أو مقولات): الجزء النقيّ[٣٣] (الوصايا العشر) الذي أكمله المخلّص (مت ٥: ١٧). الجزء الممزوج بالشرّ والجور (شريعة المثل، سنّ بسنّ) الذي ألغاه المخلّص (نقائض متّى ٥، قيل لكم... أمّا

---

(٣٠) ١ + ٣ + ٦ + ٩ + ١١ = ٣٠.

(٣١) IRENEE de LYON, *Contre les Hérésies*, SC 263 (Paris, 1979) p. 116-130.

(٣٢) EPIPHANE de Salamine, *Panarion ou Boîte à remèdes. Migne Grec 41-42*; F. OEHLER, *Corpus Haereseologicum* T. 2-3; Berlin, 1859-1861; K. HOLL, *GCS* 25 (1915) 153-464 (Panarion Haer. 1-33). voir J. QUASIEN, *Initiation aux Pères de l'Eglise*, t. 3 (Paris, 1963) p. 545-546.
نشير إلى أنّ هذا الكتاب احتوى أوسع درس حول الهرطقات في العالم القديم. إستقى من يوستينوس وإيريناوس وهيبوليتس. النصّ الذي يرد هنا، نقرأه في (٣٣: ٣-٧). لهذا، بدأ ترقيم النصّ المترجم مع الرقم ٣.
Voir PTOLEMEE. *Lettre à Flora*, texte, traduction et introd. de G. Quispel, Paris (SC 24) 1949.

(٣٣) Katharos: الصرف، الخالص، الذي لا يمتزج به شيء.

أنا فأقول لكم). الجزء النمطيّ والرمزيّ (الفرائض حول الذبائح والطقوس). يجب أن يُفسَّر تفسيرًا روحيًّا. والسؤال الذي طُرح في البداية حول أصل الشريعة، يجد جوابه في نهاية النصّ: جاءت الشريعة من الإله المشترع، من الباري(٣٤)، لا من الإله المتعالي(٣٥)، ولا من الخصم(٣٦). مثل هذا التفسير يستند إلى استعمال التقليد الرسوليّ استعمالًا خاصًّا(٣٧)، نجده مثلًا في موشيات إكلمنضوس الإسكندرانيّ(٣٨).

٢ - نصّ الرسالة إلى فلورا

٣ (أ) أن لا تكون الشريعة التي أعلنها موسى، يا أختي(٣٩) الصالحة فلورا(٤٠)، غير مفهومة حتّى الآن لدى الكثيرين، لأنّهم لم يتلقّوا معرفة دقيقة للمشترع الحقيقيّ ولا لوصاياه، هذا ما يتّضح لك، على ما أظنّ، حين تعرفين الآراء المتضاربة حولها. (٢) ظنّ بعضهم(٤١) أنّ هذه الشريعة قد أعطاها الله الآب نفسه. وأكّد آخرون(٤٢) في اتّجاه يتعارض كلّ المعارضة، أنّها صدرت عن الخصم، عن إبليس

---

(٣٤) Demiourgos.

(٣٥) Transcendant.

(٣٦) Adversaire.

(٣٧) DS 16, col 149.

(٣٨) CLEMENT, *Stromates VII*, 17, 106, 4.

(٣٩) فلورا أخته لأنّها من أسرته الروحيّة.

(٤٠) أهمل إيفانيوس ما يتعلّق بفلورا. لهذا نجهل هويّة هذه السيّدة ومركز إقامتها. إعتاد الغنوصيّون أن يوجّهوا كلامهم إلى نساء، لأنّهنّ يتقبّلن نظريّاتهم بشكل يتفوّق على موقف الرجال. رج باناريون (علبة الأدوية أو الهرطقات) (٣٣/٩: ١).

(٤١) المسيحيّون.

(٤٢) جماعة مرقيون. ولكنّ بطليموس يخطئ في الكلام عليه: يهوه هو المشترع وهو يتميّز عن إبليس. رج ترتليانس، ضدّ مرقيون (١: ٢)؛ إيريناوس، ضدّ الهرطقة (١٢/٣: ١٢). إلّا إذا كان الكاتب يلمّح إلى جماعة كربو كراتوس، التي كانت بدعة صغيرة تعتبر أنّ إبليس هو خالق العالم إيريناوس، ضدّ الهراطقة (٢٥/١: ٤).

المفسد. واعتبروا أيضًا أنّه باري[٤٣] الكون، فقالوا إنّه أبو[٤٤] كلّ شيء وصانعه. (٣) فهؤلاء وأولئك هم في ضلال مبين. وتعارضُ الأوّلين يردّ على تعارض الآخرين والعكس بالعكس. فما نجحت فئة واحدة أن تُدرك حقيقة الموضوع. (٤) فمن الواضح أنّ الشريعة (التي هي ثانويّة)[٤٥] لم يعطها الإله الكامل الذي هو الآب، لأنّها ناقصة وتحتاج أن يكمّلها آخر، وأنّها تتضمّن وصايا لا يمكن أن تتوافق مع طبيعة مثل هذا الإله وفكره. (٥) مقابل هذا، لا يحقّ لنا أن ننسب الشريعة إلى خصم جائر[٤٦]. لأنّها تعارض الجور. هذا كلام أناس لا يرون النتيجة الضروريّة التي نستخلصها من أقوال المخلّص. فقد أعلن مخلّصنا: «كلّ بيت أو مدينة تنقسم على نفسها تخرب». (٦) ثمّ إنّ الرسول[٤٧] سبق فدمّر الحكمة المتقلّبة لدى هؤلاء الكذبة، فأعلن أنّ خلق الكون خاصّ به، وأنّ كلّ شيء كان به، وأنّه ما كان شيء بدونه، وأنّ هذا الخلق هو عمل إله عادل يكره الشرّ، لا عمل إله مُفسد. مثل هذه النظرات لا تشارك فيها عقولٌ محدودة نسيت عناية[٤٨] الخالق فبدت عميًا. لا على مستوى النفس وحسب، بل على مستوى الجسد[٤٩] لهذه الكلمة. (٧) إن لم يشعَ

---

(٤٣) Démiourgos. رج إكلمنضوس الإسكندرانيّ **الموشيات** (٣/ ٣: ١٢).

(٤٤) رج أفلاطون Timée 28c. إعتادت جماعة ولنطينس أن تستعمل اسم الآب للكلام على الإله الأسمى أو العقل Nous. ومع ذلك، فالتعليم الباطنيّ يعتبر يهوه «أب» الطبيعة في أسمى ما فيها. إيريناوس، **ضدّ الهراطقة** (١/ ٥: ١).

(٤٥) Hepomenos. في ذلك العصر. نشير هنا إلى سطرة ولنطينس (حول خلق العالم) التي عرفت ثلاثة كائنات. ذاك هو معنى اللفظ في اللغة الأفلاطونيّة. الحكمة (Sophia) تنتج المادّة التي لا شكل لها. المسيح يجسّد المُثل، ويظهر للحكمة في منفاها، ويعطي شكلًا لكيانها. ويهوه الذي يرتّب المادّة ويسود الكون.

(٤٦) Adikios لا يعرف البرّ، بل يتعامل مع الشرّ. بما أنّ الشريعة تمنعنا من الشرّ، فلا يمكن أن تصدر عن الشرّير. رج **الموشيات** (٣/ ٣٥: ٣).

(٤٧) أي يوحنّا. رج (يو ١: ٣): به كان كلّ شيء.

(٤٨) نحن هنا أمام فكر الرواقيّين الذين يعتبرون أنّ البشر يقدرون أن يروا عمل العناية الإلهيّة.

(٤٩) أي: لا في المعنى الرمزيّ وحسب، بل في المعنى الحرفيّ أيضًا.

هؤلاء إلى أن يكتشفوا الحقيقة، فواضح ممّا سبق: لقد فشل ممثّلو هاتين الفئتين، كلّ بطريقته: الأوّلون، لأنّهم لم يعرفوا إله البرّ. والآخرون لأنّهم جهلوا[٥٠] أبا كلّ شيء، الذي كشفه ذاك الذي جاء فعرفه (= الآب) وحده[٥١]. (٨) وهكذا يبقى لنا، نحن الذين نعمنا[٥٢] بمعرفة مضاعفة، أن نعرض عرضًا دقيقًا أصل الشريعة وطبيعة المشترع. ونستخرج براهين كلامنا من أقوال مخلّصنا، التي تقدر وحدها[٥٣] أن تقودنا[٥٤]، بلا عثار، إلى فهم الحقيقة.

٤ (١) يجب أن نعرف أوّلًا، أنّ هذه الشريعة تتضمّن أسفار[٥٥] موسى الخمسة، التي لم يعلنها كلّها كاتب واحد: لم يعلنها الله وحده. فهي تتضمّن وصايا من أصل بشريّ[٥٦]. فأقوال الربّ تعلّمنا أنّ الشريعة تنقسم ثلاثة أقسام. (٢) يُنسب القسم الأوّل إلى الله ذاته وإلى نشاطه التشريعيّ. والثاني، إلى موسى، لا في ما ألهمه الله ذاته، بل في ما دفعته اعتبارات شخصيّة، فأضاف بعض الوصايا. ويُنسب الثالث إلى شيوخ الشعب الذين أدخلوا، على ما يبدو، منذ

---

(٥٠) لم يجهل مرقيون إله البرّ، بل جهل قيمة برّه. رج ترتليانس، ضدّ مرقيون (١/ ١٢؛ ٢: ١١). ليس يهوه بشرّير، ولكن برّه قريب من الشرّ.

(٥١) إنّ الله لا يكشف نفسه إلّا في المسيح. تلك هي نظرة جماعة مرقيون وولنطينس. رج ترتليانس، ضدّ مرقيون (١: ١٩)، إكلمنضوس، الموشيات (٢: ١١٤).

(٥٢) معرفة الحقيقة نعمة نالها الغنوصيّون، فنُعتوا بالكبرياء الروحيّة، لأنّهم اعتبروا أنّهم وحدهم نالوا هذه النعمة. رج ترتنيانس، ضدّ ولنطينس ٢٩. هنا يختلف ولنطينس عن بطليموس. إعتبر الأوّل أنّه نال رؤى شخصيّة كشفت له الحقائق. أمّا بطليموس فتكلّم على تدرّج في تعليم سرّيّ.

(٥٣) تعليم المسيح هو المعيار لصحّة أقوال العهد القديم ولعدم صحّتها. عظات إكلمنضوس المزعومة (٣: ٥٠) (أوساط فلسطين المسيحيّة).

(٥٤) Hodégeisthai: يسوع هو مَن يوجّهنا في الطريق (Hodos). رج (يو ١٤: ٦).

(٥٥) في اليونانيّة Pentateuchos أو الأدراج (اللفائف) الخمسة.

(٥٦) إعتبرت جماعة ولنطينس أنّ البشر أضافوا بعض الأمور إلى أسفار العهد القديم، كما إلى أسفار العهد الجديد. رج إيريناوس ضدّ الهراطقة (٣/ ٢: ٢). فمَن يميّز الحقيقة في نقائها؟ أولئك الذين نالوا المعرفة gnosis: gnose في اليونانيّة.

البدء، بعض الفرائض في الشريعة نفسها. (٣) كيف نبرهن عن حقيقة هذه النظرة انطلاقًا من أقوال المخلّص؟ هذا ما ستتعلّمونه الآن. (٤) في الجدال حول الطلاق الذي سمحت به الشريعة، أعلن المخلّص لخصومه: «بسبب قساوتكم سمح لكم موسى بأن تطلّقوا نساءكم. في البدء، لم يكن الأمر هكذا. فقد كُتب: وحّد الله هذين الزوجين، وما وحّده الربّ (قال)، لا يحقّ للإنسان أن يفعله»[٥٧]. (٥) بهذا بيّن أنّ هناك شريعة الله التي تمنع فصل المرأة عن زوجها، وشريعة أخرى، شريعة موسى، التي تسمح بفسخ الاتّحاد الزواجيّ، بالنظر إلى قساوة القلوب. (٦) من هذا القبيل، أعطى موسى وصيّة تعارض وصيّة الله. فإنّ «الفصل» يعارض[٥٨] «اللافصل». وإن استعلمنا عن الفكرة التي ألهمت هذه الوصيّة، يبدو أنّ موسى لم يفعل ما فعل من عنده، بل أكرهه ضعفُ البشر الذين توجّهت إليهم الشريعة. (٧) ما استطاع البشر أن يتمسّكوا بمشيئة الله التي تمنعهم من طلاق نسائهم، مع أنّ بعضهم كره السكن معهنّ، فراحوا من سيّئ إلى أسوأ بحيث صاروا إلى الدمار. (٨) عندئذ أراد موسى أن يداوي هذه المتاعب التي تهدّد مصير البشر، فاختار في هذه الظروف أهون الشرّين، وأعلن من أجلهم، وبمبادرة منه، شريعة ثانية تتيح لهم الطلاق. وهكذا إن كانوا لا يستطيعون أن يحفظوا الشريعة الأولى، فليراعوا الثانية على الأقلّ، ولا يلجأوا إلى وسائل جائرة وشرّيرة ينتج منها ملء دمارهم[٥٩] الخلقيّ. (١٠)

---

(٥٧) نصّ (متّى ١٩: ٤)، ولكنّه لم يرد في حرفيّته.

(٥٨) رفضَ التعليمُ القويم القول بوجود تعارض في الكتاب المقدّس. رج يوستينوس، الحوار مع تريفون ٦٥.

(٥٩) لكلّ إنسان مصير خاصّ به، يختلف فيه عن الآخرين. هناك «الروحيّون» Pneumatikoi، هم مختارون، وقد نالوا نعمة خاصّة. مصيرهم أن يكونوا في «بليروما» (الملء) Plêrôma. والهوليّون (hylikoi) ينعبون إلى الهلاك. والنفسيّون (psychikoi) الذين قد يهلكون لأنّهم يمتلكون إرادة حرّة. اليهود=

تلك كانت الفكرة[٦٠] التي ألهمت هذه الفرائض المعارضة لفرائض الله. فلا جدال في أنّنا برهنّا أنّ هذه الشريعة صدرت عن موسى، وهي تختلف عن شريعة الله، ولو أنّ برهاننا استند فقط إلى مثل واحد. (١١) وأن تكون امتزجت[٦١] بالشريعة تقاليدُ تصدر عن شيوخ الشعب، أمر بيّنه المخلّص أيضًا. قال: «فالله أوصى: أكرم أباك وأمّك لكي تنجح». (١٢) وأضاف متوجّهًا إلى شيوخ الشعب: «أمّا أنتم»، فأعلنتم: «العون الذي كان بالإمكان أن تتقبّلوه منّي هو قربان لله». وهكذا ألغيتم شريعة الله وأخذتم بتقليد خاصّ بكم، يا شيوخ الشعب! (١٣) فقد أعلن أشعيا من قبل: «هذا الشعب يكرّمني بشفتيه، أمّا قلبه فبعيد عنّي! فهم باطلًا يكرّمونني، لأنّهم يعلّمون فرائض هي وصايا بشر»[٦٢]... (١٤) يتّضح من كلّ هذا أنّ الشريعة بمجملها تتألّف من ثلاثة أقسام: فرائض موسى، فرائضَ شيوخ الشعب، فرائض الله ذاته. وقسمة الشريعة هذه في مجملها، كما ثبّتناها، أوضحت العنصر الصريح الذي يتضمّن الشريعة.

(٥) (١) وهذا القسم الأخير، الذي هو شريعة الله ذاته، يُقسم بدوره إلى ثلاثة[٦٣]: التشريع النقيّ الذي لم يمتزج بالشرّ؛ الشريعة، في المعنى الخاصّ بالكلمة، التي لم يأتِ المخلّص لكي يلغيها، بل ليكمّلها (فتلك التي أكملها لم تكن غريبة عنه، بل احتاجت إلى أن

=الذين يتحدّث عنهم النصّ، هم من هذه الفئة الثالثة. إذن، الهلاك يتهدّدهم (إيريناوس، ضدّ الهرطقة ٤/١٥: ٢).

(٦٠) Gnomè، النيّة.

(٦١) جاءت أمور من لدن إبليس. هذا ما نجده في كرازة بطرس، التي نجدها في العظات الإقليميّة المزعومة (٣: ٣٨). يبدو، بحسب إيفانيوس، أنّ الكاتب يشير إلى المشناة التي تجمع أولى التقاليد الشفهيّة لدى اليهود. رج بولس الفغالي، «التلمود وأدب المعلّمين»، المشرق ٧٤، الجزء الثاني، (تمّوز - كانون الأوّل ٢٠٠٠) ص ٤٨٨-٤٩٠.

(٦٢) (متّى ١٥: ٥). أورد متّى (أش ٢٩: ١٣).

(٦٣) الشريعة النقيّة، الشريعة الرمزيّة، الشريعة الدنيئة. رج يوستينوس، الحوار مع تريفون ٤٤.

تكمّل لأنّها لم تكن كاملة)؛ ثمّ الجزء الذي امتزج بالشرّ والجور، الذي ألغاه المخلّص لأنّه لا يتوافق مع طبيعته. (٢) وأخيرًا، نحدّد جزءًا نمطيًّا ورمزيًّا يتوخّى تمثيل الروحيّ والمتعالي، وقد نقله المخلّص من الحسّيّ والظاهر إلى الروحيّ واللامنظور. (٣) أمّا شريعة الله النقيّة والمنزّهة عن كلّ مزيج دنيء، فهي الدكالوغ[٦٤]، تلك الوصايا العشر التي حُفرت على لوحتين، فحرّمت ما يجب أن لا نعمله وأمرت بما يجب أن نعمله. هي وصايا نقيّة، ولكنّها غير كاملة بعد أن احتاجت أن يكمّلها المخلّص. (٤) وبجانب شريعة الله، هناك شريعة يرافقها الجور، شريعة المِثل[٦٥] والعقاب على جريمة اقتُرفت. شريعة تأمر بأن نقلع العين بالعين، ونحطّم السنّ بالسنّ، ونردّ على القتل بالقتل. فمَن اقترف جورًا، ردًّا على جور، هو خاطئ، شأنه شأن الذي بادر واقترف الجور: سيختلف ترتيب صانع الشرّ، ولكنّ الشرّ هو هو. (٥) ولا بدّ من القول بأنّ هذه الوصيّة كانت بارّة، وما زالت، فقد أعطيت بسبب ضعف الذين توجّهت إليهم الشريعة لكي يتجنّبوا تجاوز الشريعة النقيّة. ومع ذلك، فلا نستطيع أن نوفّق هذه الوصيّة مع صلاح أبي الكلّ. (٦) لا شكّ في أنّ هذا كان نتيجة تكيّف مع الظروف، بل بالأحرى ضرورة لا بدّ منها. فالذي أراد أن يمنع قتلًا واحدًا فأعلن: «لا تقتل». ثمّ أمر بأن يُقتل القاتلُ بدوره، أعطى شريعة ثانية، فصار في مبدأ قتلَين، وهو الذي حرّم قتلًا واحدًا. وهكذا اتّضح أنّه كان ضحيّة الضرورة من دون أن يعلم. (٧) لهذا، حين جاء ابنه[٦٦]، ألغى هذا الجزء من الشريعة، مع أنّه أقرّ أنّه صدر هو أيضًا عن الله. واعترافه بالعهد القديم، يظهر في ما يظهر، في ما يلي: «أعلن الله: مَن لعن

---

(٦٤) Dekalogos: الكلمات العشر.

(٦٥) مثلما تعاملني أعاملك. أو «سنّ بسنّ، وعين بعين». يرى مرقيون معارضة مطلقة بين شريعة المثل وفرائض عظة الجبل (متّى ٥-٧).

(٦٦) إنّ الابن الذي جاء من يهوه هو «المسيح النفسانيّ» الذي يتميّز عن الفادي.

أباه أو أمّه، يُقتل قتلًا»[٦٧]. (٨) وأخيرًا، هناك الجزء الرمزيّ، الذي جُعل على صورة الروحيّات والمتعاليات، أي الفرائض المتعلّقة بالذبائح والختان والسبت والصوم وحَمَل الفصح والخبز الفطير... (٩) كلّ هذه الطقوس التي هي صور ورموز، حملت مدلولًا مختلفًا بعد أن كُشفت الحقيقة. هي ألغيت في شكلها الخارجيّ وتطبيقها الحرفيّ، ولكنّها تعمّقت في معناها الروحيّ وفي مدلولها، لأنّ الألفاظ القديمة تلقّت مضمونًا جديدًا. (١٠) أمرَنا[٦٨] المخلّصُ أن نقدّم ذبائح، لا ذبائح حيوانات غير عاقلة، ولا تقدمات بخور، بل مدائح وتسابيح وأفعال شكر روحيّة، والمقاسمة مع القريب والإحسان إليه. (١١) وطلب منّا أيضًا الختان[٦٩]، لا ختان غلفة الجسد، بل ختان القلب الروحيّ. (١٢) وأن نحفظ السبت[٧٠]، لأنّه يريدنا أن نرتاح من أعمال الشرّ. (١٣) وأن نصوم أيضًا. إلّا أنّه لا يطلب منّا صوم الجسد، بل الصوم الروحيّ الذي يقوم بالامتناع عن كلّ شرّ. ومع ذلك، نظلّ نحن متعلّقين بالصوم الخارجيّ، لأنّ حياة النفس تستفيد منه، حين نمارسه بتمييز، لا لنقتدي بالآخرين، أو على سبيل العادة، أو لأنّ يومًا من الأيّام حُدّد لذلك. (١٤) وفي الوقت عينه، نبقى متعلّقين بالصوم لكي نتذكّر الصوم الحقيقيّ[٧١]، بحيث يتذكّره في صوم خارجيّ، أولئك الذين لا يستطيعون أن يمارسوه. (١٥) وأنّ حمل الفصح والخبز الفطير كانا رمزين. هذا ما بيّنه أيضًا بولس الرسول حين قال: «حمل فصحنا، المسيح، ذُبح». وقال: «لكي تكونوا بلا خمير، لا تشاركوا في الخمير (هذا الخمير يعني الشرّ)، بل كونوا

---

(٦٧) (متّى ١٥: ٤)؛ رج (خر ٢١: ١٧).

(٦٨) هنا ما لا نجده في الأناجيل. نقرأ عن الذبيحة الروحيّة في العهد القديم (مز ٤٩: ١٤).

(٦٩) (إر ٤: ٤). رج (روم ٢: ٢٨-٢٩).

(٧٠) متّى (١٢: ١٢) رج الموشيات (١: ١٣)؛ الحوار مع تريفون (١٢: ٣).

(٧١) (أش ٥٨: ٦): «الصوم الذي أفضّله: حلّ قيود الشرّ، وفكّ ربط النير».

عجينًا جديدًا»[٧٢].

٦ (١) إذن، قسمُ الشريعة الذي هو بلا شكّ من الله، يُقسم ثلاثة أجزاء: جزء كمّله المخلّص. فالوصايا «لا تقتل، لا تزنِ، لا تشهد شهادة زور» تُفهم في منع الغضب والشهوة وكلام يرافقه الحلف. (٢) وجزء آخر ألغي كلّه. فالوصيّة «سنّ بسنّ، وعين بعين» التي يرافقها الجور لأنّ عملًا شرّيرًا يتبعها، أحلّ محلّها المخلّصُ وصيّة مغايرة. فالنقيضة المطلقة تلغي النقيضة المطلقة. (٣) «أمّا أنا فأقول لكم: لا تقاوموا الشرّير مقاومة. فإن ضربك على خدّك الأيمن، فقدّم له الآخر». (٤) وأخيرًا، هناك جزء من الشريعة، انتقل وتحوّل من المعنى الحرفيّ إلى المعنى الروحيّ: هو الجزء الرمزيّ التي أعطي كصورة عن المتعاليات. (٥) فالصور والرموز التي كانت تمثّل شيئًا آخر، ظلّت مقبولة، في وقت لم تظهر فيه الحقيقة. والآن، وبعد أن كُشفت الحقيقة، ينبغي أن نعمل أعمال الحقيقة، لا أعمال الصورة[٧٣]. (٦) تكلّم تلاميذ يسوع على الأجزاء الثلاثة هذه؛ كما تكلّم بولس الرسول: تكلّموا على الجزء الرمزيّ، كما قلنا حين تحدّثنا عن حمل الفصح الذي ذُبح لأجلنا، وعن الخبز الفطير. وتكلّموا على الجزء الذي يرافقه الجور حين قلنا إنّ شريعة الوصايا صارت بلا جدوى، بسبب تعليم جديد. وتكلّموا على جزء الشريعة الذي خلُص من كلّ جور، حين قالوا: «الشريعة مقدّسة، والوصيّة مقدّسة وعادلة وصالحة».

٧ (١) بقدر ما سمح لي المدى، أظنّ أنّني بيّنت تبيانًا كافيًا، الفرائض البشريّة في الشريعة، وقسمةَ شريعة الله ذاته إلى ثلاثة أجزاء. (٢)

---

(٧٢) (١ كور ٧: ٥). نلاحظ أنّ هرقليون الغنوصيّ، مفسّر إنجيل يوحنّا، قدّم شرحًا استعاريًّا عن حمل الفصح، في الجزء ١٢؛ رج ترتليانس، ضدّ اليهود ١٤.

(٧٣) قال ولنطينس: الصورة أدنى من الحقيقة. رج إكلمنضوس، الموشيات (٤/٨٩: ٦). وربط إيريناوس الصور بالحكمة (سوفيا). رج ضدّ الهراطقة (١/٥: ١).

يبقى علينا أن نقول: مَن هو هذا الإله الذي أعطى الشريعة؟ غير أنّي أعتقد أنّ هذه النقطة توضّحت لكم ممّا سبق، إذا كنتم أعرتموني انتباهكم. (٣) فإن لم يكن الإله الكامل ذاته أعطى الشريعة، كما سبق وقلنا، وإن لم يكن إبليس، وهذا أمر أكيد (بل لا يحقّ لنا أن نقول مثل هذا القول)، فهذا المشترع هو ثالث وُجد بجانب هذين الاثنين الآخرين. (٤) هو الباري[٧٤] وخالق[٧٥] هذا الكون وكلّ ما يتضمّنه. بما أنّه، في جوهره، يختلف عن الاثنين الآخرين، ويقف بينهما، نستطيع بحقّ أن ندعوه الوسيط[٧٦]. (٥) إذا كان الله الكامل صالحًا في جوهره، وهو كذلك (لأنّ مخلّصنا قال إنّ هناك إلهًا واحدًا صالحًا[٧٧] هو أبوه الذي أخبر عنه)، وإذا كان الكائن الذي هو خصم في طبعه، هو شرّير وموصوف بالجور، فذاك الذي يقف بين الله الكامل وإبليس، والذي ليس صالحًا، ولا شرّيرًا أو جائرًا، يمكن أن يُدعى بارًّا لأنّه يحكم[٧٨] في البرّ الذي يرتبط به. (٦) من جهة، يكون هذا الإله أدنى من الإله الكامل، وتحت برّ هذا الإله، لأنّه مولود، لا غير مولود (فهناك واحد غير مولود هو الآب، الذي عنه يصدر كلّ شيء، لأنّ كلّ شيء يرتبط به بطريقته). ومن جهة ثانية، يكون فوق الخصم وأسمى منه. وهكذا يكون، في طبعه، من جوهر آخر ومن طبيعة أخرى، غير جوهر هذين الآخرين. (٧) جوهر الخصم هو فساد وظلام (لأنّه مادّيّ ومنقسم بألف شكل). أمّا الآب الذي هو لا مولود، أمّا أبو الكلّ، فجوهره لا فساد ونور

---

(٧٤) Démiourgos: ذاك الذي رتّب المادّة.

(٧٥) Poiétés: ذاك الذي صنع الكون.

(٧٦) Misotés، رج (١ تم ٢: ٥)؛ (عب ٨: ٦؛ ٩: ١٥). نلاحظ أنّ الغنوصيّين يأخذون كلمات العهد الجديد (المخلّص، الفادي) ويعطونها معنى آخر. فالوسيط في المسيحيّة هو إله وإنسان. ولكنّه ليس كذلك في الغنوصيّة.

(٧٧) (متّى ١٩: ١٧): لا صالح إلّا الله (كلام إلى الرجل الغنيّ الذي دعا يسوعَ المعلّمَ الصالح).

(٧٨) هو الديّان. يجازي الخير ويعاقب الشرّ. رج ترتليانس، ضدّ مرقيون (٢: ١٣).

ذاتيّ ومتماسك. أمّا الباري فهو جوهر الله السامي، وإن أوجد قوّة هي قوّة مضاعفة. (٨) والآن، لا تحتاجون أن تقلقوا من أن تعرفوا كيف يمكن أن تتكوّن هاتان الطبيعتان الأخريان[٧٩] من مبدأ كلّ شيء، الذي نعترف به ونؤمن، من مبدأ هو لا مولود، ولا فاسد، وصالح: طبيعة الفساد وطبيعة الوسيط، اللتان هما من جوهر مختلف مع أنّ طبيعة الخير تقوم بإيلاد وإنتاج كائنات تشبهه وتكون من جوهره. (٩) فإن سمح الله بذلك، ستنالون في ما بعد إيضاحات أدقّ حول مبدأهما وولادتهما، حين تُضحون أهلًا لأن تعرفوا تقليد الرسل، وهو تقليد تسلّمناه نحن أيضًا عن طريق التسلسل. وفي هذه الحالة أيضًا نُثبت نظراتنا مستندين إلى أقوال المخلّص. (١٠) لم أملّ من أن أقول لك هذا بإيجاز، يا أختي فلورا. فمع أنّي كنتُ موجزًا في ما سبق، إلّا أنّي عالجت الموضوع معالجة حاسمة. إنّ هذه الملاحظات تستطيع، عندما يحين الوقت، أن تساعدك كثيرًا: فبعد أن تتقبّلي، كما في أرض طيّبة وصالحة ثمار خصب، تُبرزين الثمارَ التي خرجت منها.

٣ - ملاحظات على الرسالة

هذه الرسالة التي تبدو وثيقة مهمّة في العالم الغنوصيّ، عالجت الشريعة اليهوديّة في نظر الديانة المسيحيّة. أقلّه كما نظر إليها التيّار الفلسفيّ والروحيّ هذا، الذي عبّر عنه بطليموس. وها نحن نقدّم في هذا المجال ثلاث ملاحظات.

أ - طابع هذه الرسالة

قلنا إنّ بطليموس كان من مدرسة ولنطينس في خطّها الغربيّ. أقام في رومة، وقد يكون هناك عرف فلورا التي كانت إحدى سامعاته اللواتي كان الغنوصيّون يفضّلون التحدّث إليهنّ، ويفضّلونهنّ على الرجال. فلورا

---

(٧٩) سؤال مقلق حول أصل الشرّ. رج إيفانيوس، باناريون (٢٤/٦: ١).

امرأة مسيحيّة بدليل معرفتها للكتاب المقدّس، وقبول الشرح الذي يقدّمه بطليموس. وقد رغبت في أن تسمع شيئًا حول الشريعة التي هاجمها مرقيون(٨٠) ودافع عنها يوستينوس(٨١).

كان باستطاعة بطليموس أن يقدّم جوابًا سريعًا فيقول: الشريعة (ومثلها العهد القديم) نفسانيّة (بسيخيكوس)، شأنها شأن إله اليهود. وكلّ ما هو نفسيّ هو رمز عن العالم الروحيّ (بنفماتيكوس). ولكن اللافت هو أنّ لفظ «بسيخيكوس» الذي يميّز لغة ولنطينس، لا يرد في هذه الرسالة. فالكاتب يفضّل استعمال ألفاظ خلقيّة قريبة من مفهوم تلك التي يكتب إليها. ذاك كان نهج الحلقات الولنطينيّة، على ما يقول ترتليانس: «لا يسلّمون تعليمهم، حتّى لتلاميذهم، قبل أن يربحوهم كلّيًّا. فلا يخلو نهجهم من براعة: هم يقنعون قبل أن يعلّموا»(٨٢). من أجل هذا، فالرسالة إلى فلورا ليست وثيقة غنوصيّة في المعنى الحرفيّ للكلمة، بل مقدّمة إلى الغنوصيّة.

تبدأ هذه الرسالة فتحدّد موقف الكنيسة وموقف مرقيون.

نسب المسيحيّون الشريعة إلى الله، والكربوكراتيون(٨٣) إلى إبليس(٨٤). إعتبر بطليموس أنّ الكنيسة أخطأت حين قالت إنّ الله الكامل هو الذي أعطاها، مع أنّها ناقصة. نحن هنا أمام اعتراض أساسيّ في خطّ النظرة إلى العهد القديم من الوجهة الغنوصيّة. أمّا مرقيون وتلاميذه، فشجبهم بطليموس بقساوة، لأنّهم ينسبون الشريعة إلى إبليس. فيهوه الذي خلق الكون وأعطى الشريعة، هو إله شرّير، كما يقول مرقيون.

---

(٨٠) بولس الفغالي، «مرقيون والتعامل مع الكتاب المقدّس»، المسرّة ٨٦ (٢٠٠٠)، ص ٣٨٥-٤٠٨.

(٨١) كتاب ضاع *Syntagma ou Traité contre toutes les hérésies*. ولكن ذكره يوستينوس في دفاعه الأوّل (٢٦: ٥) وأوسابيوس القيصريّ في التاريخ الكنسيّ (٤/ ١١: ١٦).

(٨٢) ضدّ ولنطينس ١، SC 280, p. 127, 21.

(٨٣) Carpocratiens جماعة كربوكراتوس، ابن الإسكندريّة.

(٨٤) إيريناوس، ضدّ الهراطقة (١/ ٢٥: ٤). SC 264, p. 338-341.

شوّه بطليموس بعض الشيء فكر مرقيون[٨٥]. غير أنّه أعلن في ما بعد أنّ الباري الذي أعطى الشريعة ليس صالحًا ولا شرّيرًا، بل هو عادل. هذا يعني أنّه لم يكن بعيدًا عن موقف مرقيون وإن ضخّم هذا الموقف.

هذا ما يتيح لبطليموس أن يقدّم برهانًا يقول: لا يمكن أن تكون الشريعة شرّيرة، لأنّها تمنع الأعمال الشرّيرة[٨٦]. كما يتيح له أن يطبّق فكرة مسبقة على وضع تاريخيّ محدّد. إقتنع كاتب الرسالة أنّ الشريعة لم يعطها إله كامل، ولم يكن إبليس ولا الهيولى في أصلها[٨٧]. وهكذا ابتعد عن الكنيسة كما ابتعد عن المرقيونيّة.

أخطأت الكنيسة لأنّها لا تعرف الإله المتعالي. وأخطأ المرقيونيّون لأنّهم لا يعرفون يهوه. ومع ذلك، فإنّ بطليموس لا يبدو بعيدًا جدًّا عن مرقيون. كلاهما شدّدا على تعالي الله في تعارضه مع «العالم»، وقالا إنّ المخلّص هو الذي حمل هذا الوحي. وكلاهما اعتبرا يهوه إلهًا وثنيًّا، لأنّه الخالق والمشترع الذي لا صلاح فيه: يهوه تجسيم خارجيّ للعالم الملموس. ولكن بطليموس ابتعد بعض الشيء عن مرقيون حين اعتبر أنّ يهوه اهتدى إلى المسيح وقام بحماية الكنيسة[٨٨]. أتراه حاول الاقتراب من التعليم الكنسيّ؟ ربّما.

ب – طريقة التفسير

يعتبر بطليموس أنّه يستطيع أن يفسّر شريعة موسى، لأنّه نال

---

(٨٥) نشير هنا إلى أنّ بطليموس شوّه فكر مرقيون: هو لم ينكر يهوه، بل يجعله حقيرًا يطلب الانتقام ويفعل الشرّ. رج ترتليانس، ضدّ مرقيون (٢: ١١). رج SC 368, p. 78-85. هكذا بسّط إيريناوس (ضدّ الهراطقة ٣/ ١٣: ١٢) وهيبوليتوس (*Elenchos* VI, 29) نظرة مرقيون، فاعتبرا أنّه يرى في يهوه مبدأ الشرّ.

(٨٦) رج ما قاله إكلمنضوس الإسكندرانيّ في الموشيات (٣/ ٣٥: ٣)، حين ردّ على المهاجمين على العهد القديم: «إذا كانت الوصيّة التي تمنع الأعمال الشرّيرة، هي شرّيرة، فالشرّ يعطي شرائع تعارض نفسه، وهذا مستحيل».

(٨٧) Hylé المادّة الأولى التي هي شرّيرة.

(٨٨) إيريناوس، ضدّ الهراطقة (١/ ٧: ٤). SC 264, p. 108-111.

«العرفة»[٨٩]. أمّا خصومه فلا يستطيعون لأنّهم لا يمتلكون «العرفة». ما هو هذا المبدأ الذي يكفل وحده التفسير الصحيح؟

حين نتحدّث عن «العرفة»، نفكّر في الوحي والسرّ. كما نفهم أنّ العرفة ليست ملكة بشريّة، ولا تُولد مع الإنسان، بل هي إلهيّة. هي موهبة ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالروح[٩٠] المتعالي. لقد ميّز الولنطينيّون بين «الروح» البشريّ، الذي أصله سماويّ، والذي لا يستطيع بقواه الخاصّة أن يعود إلى وطنه السماويّ، و«الروح» الإلهيّ (المسيح وملائكته) الذي كشف «العرفة» للمختار.

لا يتوقّف بطليموس مطوّلًا على طبيعة «العرفة»، بل يلاحظ أنّها تتعلّق بالإله المجهول والباري. وهو يعلن أنّه يستطيع أن يشرح ولادة يهوه وأصل الشيطان، لأنّه نال التقليد الرسوليّ. نحن هنا أمام تقليد سرّيّ محفوظ حصرًا للمتدرّجين، وهو يعود إلى المؤسّس. هو رسوليّ، لأنّ ولنطينس ورثه من تودا، تلميذ بولس[٩١]. بما أنّ هذا التقليد يعالج الكوسمولوجيا (علم الكون) والسقطة الأصليّة، فيجب أن نعرف التعليم الماورائيّ كي تقدر على شرح الشريعة الموسويّة.

في هذا الإطار، يعلن بطليموس أنّ الشريعة تتضمّن إضافات بشريّة[٩٢]. فإنّ موسى كيّف فرائضها مع قساوة قلب معاصريه. في الواقع، رفض الولنطينيّون تقليد شيوخ بني إسرائيل في القديم، كما رفضوا تقليد الشيوخ في الكنيسة[٩٣]. فهم يمتلكون «العرفة» السرّيّة، التي تُتيح لهم، بعد أن يتدرّجوا، أن يرتفعوا فوق كلّ سلطة، فوق موسى، فوق رسل

---

(٨٩) La gnose.

(٩٠) Pneuma.

(٩١) إكلمنضوس، الموشيات (٧: ١٠٦).

(٩٢) قال إيريناوس (ضدّ الهراطقة ٣/١: ٢) شيئًا مماثلًا: «يهتمّ الولنطينيّون بالكتب المقدّسة، لأنّ بعض المقاطع ليست صحيحة، بحيث يستحيل على الذين لا يعرفون التقليد السرّيّ، أن يجدوا الحقيقة في البيبليا». SC 211, p. 26-29.

(٩٣) إيريناوس، ضدّ الهراطقة (٣/٢: ٢).

المسيح. هكذا استطاعوا أن يميّزوا في نبوءات العهد القديم، العناصر الروحانيّة والمركّب الهيوليّ، والمركّب البشريّ والمركّب الإلهيّ. وطبّق بطليموس هذا الكلام على الشريعة. واستند بطليموس إلى التقاليد اليهوديّة والمسيحيّة ليقول إنّ الشريعة حول الطلاق ليست من أصل إلهيّ. وما نقوله عن إضافات جعلها موسى، نقوله بالأحرى عن إضافات وضعها الشيوخ كما هو الأمر في المشناة[٩٤] التي دوّنت في القرن الثاني ب.م. وبعد ذلك تدرس الرسالة إلى فلورا، الشريعة الإلهيّة المؤلّفة من ثلاثة أقسام: الشريعة الدنيا، الشريعة الرمزيّة، الشريعة النقيّة. أمّا الشريعة النقيّة فهي الدكالوغ أو الوصايا العشر. وقد أكملها المخلّص، لأنّها ليست غريبة عنه. والقسم الثاني من الشريعة هو شريعة الانتقام، ومعاملة مَن أساء إلينا مثلما عاملنا. غير أنّ هذه الشريعة يرافقها الجور دائمًا، لأنّ مَن يعمل عملًا سيّئًا ليردّ على عمل سبقه، لا يختلف عن الذي بدأ وعمل. والشريعة الثالثة تتوقّف على الاحتفالات الليتورجيّة والطقوس التي يمارسها الشعب اليهوديّ.

ج - خاتمة الرسالة

جاءت الوصايا العشر ناقصة، فكمّلتها عظة الجبل. أمّا شريعة الانتقام بالمثل فقد أُلغيت. والشريعة الرمزيّة ارتدت مدلولًا روحيًّا حميمًا. هذا يعني أنّه لم يعد من قيمة لشريعة موسى كلّها. فما ألهم الدكالوغ هو «البذرةُ الروحيّة»[٩٥]. والإله الذي أعطى شريعة المِثل كان إلهًا دنيًّا. والشريعة الرمزيّة تصدر عن إله سقط عن عرشه.

---

(٩٤) مجموعة أقوال ارتبطت بالتوراة الشفهيّة، وجمعها من التقليد رابي يهودا هاناسي، رج حاشية ٦١.

(٩٥) Sperma pneumatikon هو الذي ألهم الدكالوغ وبعض أجزاء العهد القديم. وهذا ما يجعلنا نميّز ما في العهد القديم وما في العهد الجديد. الشريعة نقيّة ومعها بعض المقاطع النبويّة، بعد أن ألهمتها البذرة الروحيّة (التي ليست كاملة). أمّا في أسمى نصوص الإنجيل، فالمخلّص (Sôtêr) هو الذي تكلّم. إذن، هناك اختلاف على المستوى الروحيّ: فمعرفة الله المطلقة لا تتكشف إلّا في أقوال المسيح.

يتج من كلّ هذا أنّ المشترع ليس صالحًا ولا شرّيرًا. هو عادل. إنّما يبقى التعارض حاضرًا بين الخلق والفداء، الذي لم يجد له جوابًا. ولكن يبدو أنّ بطليموس عمل عمل المربّي، مع امرأة يوجّه إليها رسالته: هي مسيحيّة، وهي تعرف أنّ إبليس شرّير والله صالح. مثل هذه المرأة تفهم تعليم مرقيون كما يلي: الشريعة تعارض الإنجيل. والبرّ يعارض الصلاح. ولكنّها لا تقدر أن تفهم أنّ الله «لجّة» و«صمت»، وروح محض يتجاوز عالم المُثل. وأنّ الباري وإبليس اللذين يجسّدان تجسيدًا رمزيًّا الطبيعة السامية والطبيعة الدنيئة، يُولدان من ألم سوفيا (الحكمة). تلك هي نظرة ولنطينس التي يتركها بطليموس جانبًا، ليشدّد على أنّ الباري هو صورة الآب، وبه خلق السماوات والأرض، أي السماويّات[٩٦] والأرضيّات[٩٧]، وهكذا تكون القوّة المضاعفة[٩٨] الطبيعة السامية والطبيعة الدنيئة.

٤ - خاتمة عامّة

وهكذا نظرنا سريعًا إلى العالم الغنوصيّ، ولا سيّما إلى ولنطينس وبطليموس، قبل أن نتوقّف على رسالة أرسلها بطليموس إلى سيّدة مسيحيّة من رومة، اسمها فلورا. رسالة قصيرة ترد في بضعة مقاطع في كتاب إيفانيوس، أسقف سلامينة (قبرص) حول الهرطقات والداء الناجع للشفاء منها. وجدنا في هذه الرسالة نقطة الانطلاق مع ولنطينس، ولكن بطليموس تحرّر بعض الشيء من تأثير معلّمه لكي يقدّم تعليمًا «راعويًّا»، تعليمًا يراعي الشخص الذي يكتب إليه. لهذا ترك الأمور الماورائيّة والصوفيّة، وتوقّف على السؤال الذي يشغل بال هذه المرأة التي لجأت إليه. فجاء جوابه بسيطًا في خطّ الغنوصيّة، ولكنّه بدا متماسكًا فبيّن دور يهوه الذي خلق الشريعة ودور المخلّص الذي جاء وكمّلها، وفي النهاية

(٩٦) Psychiké: ما يتعلّق بالنفس.

(٩٧) Hyliké: ما يتعلّق بالجسد والمادّة.

(٩٨) Ditte dynamis: قوّة هي في الواقع قوّتان.

ألغاها حين أعلن الأقوال الإنجيليّة. وهكذا ابتعد بطليموس عن الموقف المسيحيّ الذي يرى في شريعة العهد الجديد امتدادًا لشريعة العهد القديم، وعن موقف مرقيون الذي يرى الشرّ في شريعة العهد القديم كلّها، بحيث يرفض العهد القديم ويرفض معه أسفار العهد الجديد التي ترتبط من قريب أو بعيد بكتاب التوراة والأنبياء.

«منجد اللغة العربيّة المعاصرة»
وقضيّة تطوّر اللغة العربيّة

البروفسور أهيف سنّو(*)

للمنجد الحديث الذي أصدرتْهُ دار المشرق منذ عهد قريب جدًّا، بإشراف الأب صبحي حَمويّ المسؤول عن قسم المعاجم اللغويّة، ومعاونة فريق من المحرّرين والمُراجعين، عنوان يدعو إلى التأمُّل: المنجد في اللغة العربيّة المعاصرة[1]. ويُذكّرنا هذا العنوان بمعاجم أجنبيّة مماثلة كمعجم اللغة الفرنسيّة المعاصرة *(Dictionnaire du français contemporain)*[2]، أو معاجم ثنائيّة اللغة فصلت بين العربيّة الحديثة وغيرها[3]... ولكنّ أصالة المنجد هذا، تأتي من صفته معجمًا عربيًّا أحاديّ اللغة، صرف عنايته إلى مرحلة معيّنة من مراحل اللغة العربيّة، فأكّد

(*) نائب رئيس جامعة القدّيس يوسف للدراسات العربيّة والإسلاميّة، ومدير معهد الآداب الشرقيّة. أُلقيت هذه الكلمة على مُدَرَّج حرَم العلوم الإنسانيّة بجامعة القدّيس يوسف، لمناسبة تكريم الأب صبحي حمويّ اليسوعيّ لجهوده المعجميّة.

(١) المنجد في اللغة العربيّة المعاصرة، الطبعة الأولى، بيروت، دار المشرق، ٢٠٠٠، [٣٥] + ١٦٤١ ص؛ الطبعة الثانية، ٢٠٠١.

(٢) *Dictionnaire du français contemporain* (J. Dubois, R. Laganse, G. Niobey, D. Casalis, J. Casalis, H. Meschonnic), Paris, Augé-Gillon, Hollier-Larousse, Moreau et Cie, Librairie Larousse, 1967, 1 vol., 1224 pp.

(٣) جبّور عبد النور، معجم عبد النور: عربيّ - فرنسيّ (الحديث)، الطبعة الأولى، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٣.

- ولو ضمنيًّا - تاريخيّتها، واختلاف مفرداتها ودلالاتها من حقبة إلى أخرى.

وقد أصبح اليومَ من باب تحصيل الحاصل - بفضل علوم اللسان وما نشهده بالعين المجرّدة في مناطق متنوّعة من العالم - القول إنّ اللغة ظاهرة اجتماعيّة، مرتبطة بزمانٍ وحيّز معيّنين، تتطوّر بفعل مؤثّراتٍ خارجيّة بيئيّة أو سياسيّة أو اقتصاديّة أو اجتماعيّة أو حضاريّة أو دينيّة...، ومؤثّراتٍ داخليّة تعود إلى نظامها اللغويّ نفسه، فَتَحْيا، وتتطوّر، وتموت[٤]. ولكنّ القضيّة ليست بمثل هذه البساطة والسهولة عندما يتعلّق الأمر بالعربيّة. فإنّ تطوّرها بفضل مستعمليها في مجتمعات متغيّرة، غيرُ واضح في أذهان القدماء، وهو يُثير ردّات فعلٍ متفاوتة لدى كثير من المحدّثين. وحَسْبُنا أن نُذكّر بنصّ لمحمّد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥) تناول فيه إصلاحَ أساليب العربيّة في عصره، فَخَلا النصّ من الإشارات الزمنيّة باستثناء إشارة إلى الحاضر، فبدت اللغة العربيّة خارج نطاق الزمن، بمنزلة مثال أصليّ (archétype) يجعل الإصلاح ممكنًا، كما في الدين تمامًا[٥].

وتكمن تحت هذه النظرة إلى اللغة العربيّة عواملُ تاريخيّة كثيرة طبعتها بطابعها الخاصّ؛ ولعلّ أهمّها يعود إلى الدين، وظروف جمع اللغة ووضع معاجمها.

فمن جهة أولى، لم تلبث اللغة المشتركة (Koïnè) التي نُظم بها الشعر القديم وأُنزل بها القرآن، أن أصبحت لغةَ الوحي ولغة الإعجاز[٦]

---

(٤) أنظر مثلًا: إبراهيم السامرّائيّ، التطوّر اللغويّ التاريخيّ، الطبعة الثالثة، بيروت، دار الأندلس، ١٩٨٣، ص ٢٨-٣٩، ٢٢٨-٢٢٩.

(٥) Michel Allard, «Méthode d'analyse de texte appliquée à un passage de Muḥammad 'Abduh", *Studia Islamica*, 1970, pp. 15-28.

وقد ورد النصّ عند: محمّد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمّد عبده، الطبعة الأولى، القاهرة، مطبعة المنار، ١٣٥٠/١٩٣١، ١/١١-١٢.

(٦) Régis Blachère, *Histoire de la littérature arabe des origines jusqu'à la fin du XVe siècle de J.-C.*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, 1952-1966, pp. 230-235.

وانطلق اللغويّون والنحويّون من بعض الآيات ليُحدّدوا أصلَ اللغة: فكانت الغلبة لِمَن قال بالتوقيف، على مَن ذهب إلى التواضع والاصطلاح من أهل النظر كالمعتزلة(٧). ومن جهة أخرى، لم تجمع اللغة العربيّة جمعًا شاملًا حقيقيًّا: فقد اقتصر المعجميّون على الفصيح، وهو في عُرفهم، ما تكلّمت به قبائل معيّنة ممعنة في البداوة، كقيس وتميم وأسد وهُذيل وبعض كنانة وطيّئ؛ وركّزوا في شواهدهم على القرآن والشعر القديم، فكان إبراهيم ابن هَرْمة (ت ١٧٦/ ٧٩٢) آخر مَن يُحتجّ بشعره. وهكذا استُبعدت استنادًا إلى حُكم قيميّ يرمي إلى اجتناب الفساد في اللغة، قبائلُ كثيرة عاشت عند أطراف شبه الجزيرة العربيّة، وأُهمل المُولَّد الذي أُنتج في العهود العبّاسيّة، ولم يُحفَل بألفاظ الأدباء من كتّاب وشعراء؛ فسقط جزء كبير من الثروة اللغويّة العربيّة(٨).

تلك اللغة هي التي عُني بها المنجد الكلاسيكيّ، وجعلها أساسًا لمدوّنته إلى حدٍّ بعيد، مع أخذه بالكثير من مفردات المعاصرين، ودلالاتهم، ومصطلحاتهم(٩). ولكنّ المنجد الجديد حصر اهتمامه في

(٧) السيوطيّ، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق محمّد أحمد جاد المولى، وعليّ محمّد البجاوي، ومحمّد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، دار إحياء الكتب العربيّة عيسى البابي الحلبيّ وشركاه، لات.، ١/ ٨-٣٠؛ André Roman, «Note sur le pronom *Hum* des versets coraniques de la nomination divine», *in Arabica*, XIX (1972), pp. 301-315.

(٨) السيوطيّ، كتاب الاقتراح في علم أصول النحو، تحقيق أحمد سليم الحمصي ومحمّد أحمد قاسم، الطبعة الأولى، بيروت، جرّوس برس، ١٩٨٨، ص ٣٦-٥٧؛ حسين نصّار، المعجم العربيّ: نشأته وتطوّره، الطبعة الثانية، القاهرة، دار مصر للطباعة، ١٩٦٨، ص ٧٥١-٧٥٣.
وفي مسألة المولَّد، انظر: السيوطيّ، المزهر، ١/ ٣٠٤-٣٢٠؛ الخوري بطرس البستاني، «في شوائب المعاجم»، المشرق، ٢٩ (١٩٣١)، ٦٨٧-٦٨٨؛ وما جمعه حبيب الزيّات: «معجم المراكب والسفن»، المشرق، ٤٣ (١٩٤٩)، ٣٢١-٣٦٤.

(٩) المنجد في اللغة والأعلام، الطبعة الثامنة والثلاثون [منقّحة ومزيد عليها]، بيروت، دار المشرق، ٢٠٠٠.

اللغة العربيّة المعاصرة. فتلك مدوّنة تعاورتها عوامل التطوّر اللغويّ على اختلافها[١٠]، كالتوسُّع المجازيّ[١١]، والاشتقاق[١٢]، والنحت (وهو نادر في المنجد الجديد)[١٣]، والتعريب (وهو فيه من الكثرة بمكان)[١٤]، حتّى تحقّقت لها الكفاية الدلاليّة.

فكيف عالج المنجد الجديد هذه اللغة؟ لقد كان عليه أن يبدأ بعمليّة اختيار تُتيح له أن يُحدّد مدوّنته. فوضع نُصب عَيْنَيْه مثقّف القرن العشرين[١٥]، وأراد أن يزوّده بما يحتاج إليه من مفردات، سواءٌ أكانت

---

(١٠) أنظر مثلًا: أحمد عبد الرحمن حمّاد، عوامل التطوّر اللغويّ، الطبعة الأولى، بيروت، دار الأندلس، ١٤٠٣/١٩٨٣.

(١١) مثلًا: «زائغ» = منحرف عن السبيل السويّ أو المألوف (المنجد في اللغة العربيّة المعاصرة، ٦٣٦)؛ «تَصَوَّن» = حافظ على شرفه وسُمعته، عاش حياةً عفيفة فاضلة (م.ن.، ٨٦٥)؛ وانظر في المجاز عمومًا: السيوطيّ، المزهر، ١/٣٥٥-٣٦٨.

(١٢) مثلًا: «خَصْخَص» = نقل إلى مجال العمل الخاصّ ما كان من اختصاص الدولة (المنجد في اللغة العربيّة المعاصرة، ٣٨٨)؛ «مِصَدّ» = قُرص معدنيّ مجهَّز بنابض يُستعمل في السيّارات والقطارات لتخفيف تأثير اصطدام (م.ن.، ٨٢١)؛ وانظر في الاشتقاق عمومًا: السيوطيّ، المزهر، ١/٣٤٥-٣٥٤.

(١٣) مثلًا: «قَرَوَسْطيّ» = ما يُذكِّر بالقرون الوسطى (المنجد في اللغة العربيّة المعاصرة، ١١٤٩)؛ وانظر في النحت عمومًا: السيوطيّ، المزهر، ١/٤٨٢-٤٨٥؛ الأب روفائيل نخلة اليسوعيّ، «من غرائب القاموس العربيّ»، المشرق، ٤٧ (١٩٣٥)، ١٤٣-١٤٤.

(١٤) مثلًا: «ريجي» = إستغلال حكوميّ، وهو نظام تقوم الحكومة بناءً عليه بمشروعات تموّلها وتستغلّها = Régie (المنجد في اللغة العربيّة المعاصرة، ٦٠١)؛ «سيكلوب» = عملاق أسطوريّ بعين واحدة وسط الجبين = Cyclope (م.ن.، ٧٣٤)؛ «موتوسيكل» = درّاجة بخاريّة أو ناريّة = Motocycle (م.ن.، ١٣٦٥). ويُفضَّل في التعريب المحافظة على حروف العربيّة وأوزانها؛ أنظر: السيوطيّ، المزهر، ١/٢٦٨-٢٩٣؛ عادل أنبوبا، «المصطلحات العلميّة في اللغة العربيّة»، المشرق، ٤٧ (١٩٥٣)، ص ٣٤١، ٣٤٨-٣٥٠؛ الأب روفائيل نخلة اليسوعيّ، «الكلمات الدخيلة في العربيّة»، المشرق، ٤٨ (١٩٥٤)، ٥٤١-٥٦٣.
وانظر في الاشتقاق والنحت والتعريب عمومًا، وموقف المجامع العربيّة منها: عبد الكريم خليفة، اللغة العربيّة والتعريب في العصر الحديث، الطبعة الأولى، عمّان، منشورات مجمع اللغة العربيّة الأردنيّ، ١٤٠٧/١٩٨٧، ص ٢٣٤-٢٣٦.

(١٥) المنجد في اللغة العربيّة المعاصرة، ص «ز».

عربيّة الأصل أم دخيلة. ومن أجل ذلك، انطلق أوّلًا من العبارات التي يستعملها المثقّف الغربيّ وممّا يقابلها في العربيّة، وذلك استنادًا إلى أداتين، هُما المنجد الفرنسيّ العربيّ الذي تَرقى طبعته الأولى إلى سنة ١٩٧٢، والمنجد الإنجليزيّ العربيّ الذي تعود طبعته الأُولى إلى سنة ١٩٩٦، ثمّ تَرتّب عليه أن يَجمع من المعاجم العربيّة الحديثة - ومنها المنجد الكلاسيكيّ - المفردات والعبارات التي ليس لها مُقابِل في الفرنسيّة والإنجليزيّة، وهي تُشكّل حسب تقدير القيّمين عليه ربعَ مادّته[١٦]. فتكوّنت لديه حصيلة لغويّة معاصرة، سقطت منها اللغة العربيّة غير المتداولة التي نجدها في المنجد الكلاسيكيّ، وغيره من المعاجم العربيّة.

وتعيّن عليه بعدئذٍ أن يُصنّف هذه المادّة، فوجد في المنجد الكلاسيكيّ أُسوةً حسنة، وهو المعجم الذي أفاد من نقد النقّاد وتجاوزه، وحاز إعجاب جمهور اللغويّين، فوصفوه بأنّه «أحسن المعاجم الحديثة تنظيمًا وتوضيحًا للألفاظ»[١٧]، و«أحسنها منهجًا ونظامًا»[١٨]. فنسج على منواله في تصنيف المجرّد في باب أوّل حرف منه[١٩]، وتصنيف المزيد أو ما فيه حرف مقلوب عن آخرَ في باب الحرف الأوّل من أصله[٢٠]؛ واستعار منه رسومه ولوحاته وفرائد أدبه (أمثاله)[٢١].

ولكنّ المنجد الجديد خالف المنجد الكلاسيكيّ في توزيع المادّة على الأفعال وإلحاق الفروع بأفعالها، فلم يوزّعها على فصائلها؛ وتجدر

---

(١٦) المنجد في اللغة العربيّة المعاصرة، ص «ز».

(١٧) حسين نصّار، المعجم العربيّ، ص ٧٢٥.

(١٨) م.ن.، ص ٧٣١.

(١٩) أنظر مثلًا: «قَلَبَ» (المنجد في اللغة، ٦٤٨-٦٤٩؛ المنجد في اللغة العربيّة المعاصرة، ١١٧٦-١١٧٨).

(٢٠) أنظر مثلًا: «قَلّبَ»، و«تَقَلّبَ»، و«انْقَلَبَ» في المادّة السابقة.

(٢١) قابِل على التوالي: المنجد في اللغة، ١١٦، ١٢٧، ٩٧٠-١٠١٤ ⟸ المنجد في اللغة العربيّة المعاصرة، ٢٤٨، ٢٧٢، ١٥٧٧-١٦٤١...

الإشارة إلى اعتماده تحديدات دقيقة، وإضافته أمثلة كثيرة(٢٢). ولم يُجارِه أيضًا في المضاعف الثلاثيّ، فلم يضعه في أوّل المادّة بل ردّه إلى أصله(٢٣)؛ وأورد المضاعف الرباعيّ حسب ترتيبه الألفبائيّ، فلم يردّه إلى أصله(٢٤)؛ وردّ مهموز الفاء الأجوف إلى أصله، فلم يجعله في أوّل المادّة(٢٥). وممّا يجدر ذكره أنّه أدرج المعرّب حسب أوّله، فلم يُورده في أصله الثلاثيّ المفترَض(٢٦). وذلك كلّه مُجارٍ لأصول اللغة ونظامها الخاصّ.

ولكنّ جَمع المنجد الجديد لهذه اللغة العصريّة، وعنايته بشرحها وتقديم الأمثلة عليها، وحُسن بلائه في تصنيفها وتفريعها، أمور تستحقّ منّا مزيدًا من التأمّل، انطلاقًا من الدور الذي يُمثّله المعجم عمومًا، ومن شأن المعجم العربيّ أن يُمثّله خصوصًا. فإذا كان الفرد غير قادر على التحكّم في اللغة التي يتكلّم بها، لأنّ «تحكّم الفرد في الموادّ المعجميّة يتعارض مع الطبيعة الاجتماعيّة للغة»(٢٧)، فللمعجم جملة أدوارٍ يُمثّلها. فإذا عدنا إلى تاريخ المعجم العربيّ تبيّنّا أنّه كان وسيلةً إلى جمع اللغة وضبط معانيها في بداية التكوّن الحضاريّ، وإلى تنظيم اللغة وتهذيبها وتنقيتها في أيّام الازدهار، وإلى المحافظة عليها من الضياع في آونة الانحطاط، وإلى

(٢٢) قابل مادّتي «قَلَبَ» في المعجمين المذكورين (الحاشية ١٩ أعلاه).

(٢٣) مثلًا: «مدّ». فقد صُنّف في المنجد في اللغة، في «مَدَّ»، بعد «مخي»، فيما صُنّف في منجد اللغة العربيّة المعاصرة في «مدد»، بعد «بداية».

(٢٤) مثلًا: «مَضْمَض». فقد صُنّف في المنجد في اللغة، في «مَضَّ»، بعد «مصل»، فيما صُنّف في منجد اللغة العربيّة المعاصرة في مادّته: «مَضْمَض»، بعد «مضع».

(٢٥) مثلًا: «آبَ». فقد صُنّف في المنجد في اللغة، في «آبَ»، بعد الألف الممدودة، فيما صُنّف في منجد اللغة العربيّة المعاصرة في «أوب».

(٢٦) مثلًا: «الإبريز». فقد أُدرج في المنجد في اللغة، في «أبر» بعد «أبد»، فيما ورد في منجد اللغة العربيّة المعاصرة، في مادّته: «إبريز»، بعد «إبريج».

(٢٧) فلوريان كولماس، اللغة والاقتصاد، ترجمة أحمد عوض، مراجعة عبد السلام رضوان، الكويت، المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٠ (سلسلة عالم المعرفة، ٢٦٢)، ص ٣٣٠.

إحيائها وتحديثها في عصر النهضة.

والمعجم العربيّ اليوم مُقبل كأيّ معجم آخر على تمثيل دورَين أساسيّين في المجتمعات العربيّة: دور توحيديّ ودور توجيهيّ. أمّا الدور التوحيديّ فقد حدّده بدقّة فلوريان كولماس (Florian Coulmas) في كتابه: **اللغة والاقتصاد** *(Language and Economy)*، فقال: «وتقوم المعاجم (...) بدور رئيسيّ بالنسبة لفهم الجماعات اللغويّة وتقديرها لذاتها، تلك الجماعات ذات اللغات الموحّدة المتطوّرة، لأنّها ببساطة تساعد بشكل كبير على التوحيد اللغويّ. فمعاجم اللغة الواحدة تُجسّد مفردات اللغة وتحوّلها إلى أشياء، لتُصبح بالتالي ملكًا ماديًّا محتملًا لكلّ عضوٍ في الجماعة اللغويّة»[٢٨]. وأمّا الدور التوجيهيّ فيكمن في تكوين استعمالات معيّنة، بواسطة التأليف والترجمة والتعليم خصوصًا...

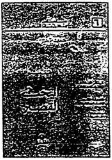
فمن هُنا تأتي أهمّيّة المنجد الجديد في تزويده المثقّف العربيّ بمدوّنة لغويّة تُمكّنه من مجاراة عصره، والتعبير عن حاجاته المتنوّعة. ومن هُنا تأتي مسؤوليّة المنجد الجديد في ضبط مستوى هذه اللغة، وحُسن الموازنة والمواءمة بين مفرداتها، فلا يَطغى الدخيل مثلًا على محاولات الاشتقاق والتوسّع المجازيّ، وتظلّ العربيّة العصريّة وثيقة الصلة بأصولها ومنطق نظامها، ولا تتحوّل إلى لغة هجينة.

فهكذا يؤدّي المنجد في اللغة العربيّة المعاصرة دوره التوحيديّ ودوره التوجيهيّ على أكمل وجه، ويُشكّل مع سلفه مَعلمين على طريق تطوّر العربيّة، ومدخلين متينين إلى صَرح معجمها التاريخيّ.

فبارك الله جهود الأب صبحي حموي وفريقه في خدمة هذه اللغة والناطقين بها، وأمدّهم بما هم أهلٌ له من عونٍ ليستكملوا مسيرة أسلافهم في هذه المؤسّسة الكريمة، وليواصلوا عملهم المعجميّ المفيد، والمتجدّد، والرصين.

(٢٨) فلوريان كولماس، **اللغة والاقتصاد**، ص ٩٥.

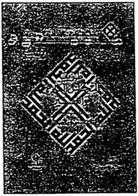
من منشورات دار المشرق













حول الترجمة العِبْريّة لنصٍّ كَتَبَه ابنُ مَيْمُون
الفصل الثاني من مقالة «في صناعة المنطق»

الدكتور جان فرانسوا مُونْتِي*

إبن ميمون

وُلد موسى بن ميمون في قرطبة سنة ١١٣٥ وتوفّي بالقاهرة سنة ١٢٠٤، بعد أن طاله تعصّب نهاية الدولة الموحّدية. تألّقت عبقريّته اليهوديّة في ضيافة مصر التي كان يحكمها آنذاك صلاح الدين الأيّوبيّ. ففي أرض الكنانة، مارس مهنة الطبّ وأصبح مرجعيّة روحيّة لمعظم يهود الشتات، كما حرّر هناك أعماله العلميّة والفلسفيّة واللاهوتيّة. بحكم اللغة التي كُتِبَت بها جلّ مؤلّفاته، يمكن اعتبار هذا اللاهوتيّ اليهوديّ كاتبًا عربيًّا. إنّ ثقافته الموسوعيّة - على الطريقة السينيّة - تجعل من ابن ميمون، الرمْبَم عند اليهود (أي ربّي موسى ابن ميمون)، أحد أكبر مفكّري الحضارة الإسلاميّة. أدرك العالم المسيحيّ قوّة فكره وتأثّر به، وحيّا فيه «نسر معبد اليهود». عندما يورِد القدّيس توما الأكوينيّ اسم موسى، ألا يتعلّق الأمر غالب الأحيان بموشي بن ميمون؟

نشر معهد لِفاف كُوك أعماله الطبّيّة. ونشير هنا إلى تفسير كتب إبقراط، شرح كتب إبقراط، وتلخيص مؤلّفات جالينوس. وطبيب الجسد

(*) Jean-François Monteil أستاذ محاضر في جامعة بوردو الثالثة.

هذا قد اهتمّ أيضًا بعلاج الروح. فمختصر الطبّ العقليّ الذي وضعه الدكتور ليفاك والمكتوب باللغة العبريّة الحديثة، يشتمل على فصل عنوانه: «مذهب الروح، الحياة النفسانيّة من خلال ابن ميمون وعصره».

أمّا فيما يختصّ بابن ميمون كرجل دين، فنُشير أوّلًا إلى أحد مؤلّفاته التي أملتها عليه الظروف: رسالة الاهتداء (١١٦٢-١١٦٣). ففي نظره، إذا كان اليهوديّ مُرغمًا كلّ الإرغام، فلا جُناح عليه أن يعتنق علانيةً الإسلامَ - وهو دين توحيديّ مجرّد من كلّ وثنيّة - بدون أن ينقطع سرًّا عن ممارسة دين آبائه. في العام ١١٨٧، كتب ابن ميمون كتابًا طموحًا: التوراة الثانية (بالعبريّ: مِشني تورة). يقول كوكنهايم في هذا المؤلَّف: «يتعلّق الأمر بتلخيص مجموع الشريعة الشفويّة في كتاب واحد وبطريقة توفّر علينا العودة إلى أيّ نصّ آخر ما عدا الكتاب المقدّس». حرِّر هذا الكتاب باللغة العبريّة بحكم أنّه يتوجّه إلى الطائفة اليهوديّة دون غيرها.

يمكن القول في هذه العُجالة إنّ كتابات ابن ميمون الفلسفيّة تتلخّص في دلالة الحائرين. كُتب هذا المؤلّف الشهير باللغة العربيّة لأنّه يتوجّه، في نظر ابن ميمون، إلى كلّ إنسان مثقّف، أي كلّ إنسان قرّبه مفكّرون كالفارابي وابن سينا من فلسفة أرسطو. يتعلّق الأمر هنا بفلسفة ذات اهتمامات دينيّة أو بفلسفة تنتمي إلى زمن يعتبرها خادمةً للشريعة. بفضل الفلسفة، يمكن المؤمن أن يتدبّر أمر الله، خالق الكون ومنظّمه وأن ينظر فيه على مِحكّ المقولات الأرسطيّة. من هنا ظهر الاهتمام بـ«العقول المفارقة» التي طالما اعتُبرت ملائكة. ومن هنا ظهر كذلك في اعتقادي ذلك المجهود الفكريّ الذي يروم التوفيق بين أفكار متنافرة في ظاهرها: خلود العالم وتأييس الأيسات عن اللّيس المطلق.

إلى ذلك ألّف ابن ميمون مقالة باللغة العربيّة حول المنطق الأرسطيّ حيث يتجلّى تأثيره بالفارابي. خمسين عامًا بعد وفاته، أي سنة ١٢٠٤، تُرجمت تلك المقالة إلى اللغة العبريّة. إنّ دراستنا هذه تضع الإصبع على فرقٍ لاحظناه بين النصّ الأصليّ المُتعارف عليه والترجمات العبريّة،

وتتناول هذا الفرق في ضوء كتاب العبارة الذي حرّره أفولاي (Apulée).

١/ قضايا أرسطو المُهمَلة في الأصل العربيّ وفي ترجماته العبريّة الثلاث

في البداية، يقدّم الفصل الثاني من هذه المقالة الجُمل ذاتِ الأسوار التي تُستعمَل في القياسات:

- الموجبة الكليّة : كلُّ إنسان حيوان
- الموجبة الجزئيّة: بعض الإنسان كاتب
- السالبة الكيّة : ولا إنسان واحد حجر
- السالبة الجزئيّة : ليس كلّ إنسان حيوان

لكلّ واحدة من هذه القضايا سورُها الذي يدلّ بوضوح على كمّيّتها وكيفيّتها: كلّ، بعض، ولا . . . واحد، ليس كلّ. هكذا تُعتبَر القضيّة «كلّ إنسان حيوان» قضيّةً موجبة كلّيّة لا لبس فيها. كما تعتبر هذه القضايا ذاتُ الأسوار الموضوعَ الرئيس للفصل السابع من كتاب أرسطو «في العبارة». كما تُعتبر مصدرًا لمربّع أفولاي (le carré d'Apulée) المعروف، ومن ثمّ، لمربّع المنطقيّين.

يتعرّض ابن ميمون كذلك لتلك القضايا الملغومة، المسمّاة بالمُهمَلة في التقليد الأرسطيّ. يتضمّن الفصل الثاني من كتابه مقالة في المنطق مثالين مختلفين:

الإنسان حيوان الإنسان كاتب

إنّ اعتبار هذين المثالين قضيّتين مهملتين راجع لخلوّهما من الأسوار المُشار إليها أعلاه. لكن هناك ملاحظة أساسيّة لا بدّ من إيرادها حول الجانب الشكليّ: إنّ موضوع هاتين القضيّتين مصحوب بأداة التعريف للجنس (نسمّيها فصاعدًا أل الجنسية) وما يجب معرفته في هذا الصدد هو أنّ موضوع قضايا أرسطو المُهمَلة خالٍ من أداة التعريف. فالمثال الذي يسوقه المعلّم الأوّل هو بالشكل التالي: إستي أنثْروبوس لُكوس [esti anthropos leukos]، أي ما يجب نقله إلى العربيّة كالآتي: يوجد إنسان

أبيض. فأرسطو يسوق مثاله بدون التعريف اليونانيّ هُو [ho]، أمّا فعل الوجود إستي [esti] مستعمَلًا في بداية القول، فيعني يوجد. نستخلص من ذلك أنّ قوّة esti anthropos leukos قوّةُ قضيّة موجبة جزئيّة بعض الإنسان أبيض. فعندما يقول أرسطو بإيجاب القضيّة المُهمَلة يوجد إنسان أبيض، فهو يعني ضمنًا أنّ لها قوّة قضيّة جزئيّة. أمّا ابن ميمون، فهو يعطي القضايا المُهمَلة الشكل الضالّ الذي لم يفارقها منذ أن تسرّب لها - كنتيجة حتميّة لخطإٍ في الترجمة - ذلك التعريف غير الموجود في النصّ اليونانيّ. إنّه لخطأ فادح إذ ما كان يُفيد عند أرسطو قضيّةً موجبة جزئيّة أصبح يُفيد فصاعدًا قضيّةً سالبةً كلّيّة.

مهما كانت الأمور فيتّضح أنّ ابن ميمون أراد إعطاء مثالين: الإنسان حيوان والإنسان كاتب. يمكن القول إنّ صدى هذين المثالين يتردّد في قضايا ذات أسوار موجودة في المقالة. فالقضيّة المُهمَلة الإنسان حيوان تحيل إلى القضيّة الكلّيّة المُقيَّدة بـ«بعض»، أي بعض الإنسان كاتب. هنا لا بدّ من تقرير شيئين: تحذف الترجمات العبرية القضيّةَ المُهمَلة الكلّيّة، ولا يشير أيّ تحقيق للنصّ الأصليّ إلى هذا الحذف.

٢/ يتضمّن الفصل الثاني قضيّةً كلّيّة مُهمَلة وقضيّةً جزئيّة مُهمَلة

إنّ لهاتين القضيّتين المُهمَلتين الشكل الصرفيّ نفسه. مع ذلك، إذا شئنا للقضيّتين أن تصيرا صائبتين، فلا بدّ أن نفسّر كلّ واحدة منهما بطريقة مختلفة عن الأخرى. إنّ القضيّة المُهمَلة الإنسان حيوان لها لدى ابن ميمون قوّة القضيّة الكلّيّة المُقيَّدة بـ«كلّ»: كلّ إنسان حيوان. أمّا فيما يختصّ بالقضيّة المُهمَلة الإنسان كاتب، فإنّ الأمور تختلف: إذا شاء لها رجل المنطق أن تكون قضيّةً صائبة، فلا بدّ أن تُؤوّل اصطلاحًا كما لو كانت قوّتها قوّة قضيّة جزئيّة. تشدّ بنية النصّ هذه القضيّةَ المُهمَلة إلى جزئيّة خالصة، أي إلى جزئيّة مقيّدة كالتالي: بعض الإنسان كاتب. إنّنا لا نزعم أنّ لا فرق في ذهن ابن ميمون بين الإنسان كاتب وبعض الإنسان كاتب، بل كلّ ما نريد التشديد عليه هو أنّ ما في قوّة ذهنه يلزم أن تؤوّل

هذه القضيّة المُهمَلة كما لو كانت قوّتها قوّة القضيّة بعض الإنسان كاتب. إنّ احتراسنا هذا في استعمال الصيغ سيجد في ما بعد ما يبرّره. في انتظار ذلك، لنكن متثبّتين من شيء واحد: ما كان ابن ميمون يقرأه وراء الجملة العربيّة **الإنسان حيوان** هو بالضبط ما سيقرأه القدّيس توما الأكوينيّ وراء الجملة اللاتينيّة homo est animal وهو يشبّه قوّتها بقوّة قضيّة كلّيّة مقيّدة بـ«كلّ، omnis»: Omnis homo est animal. يكتب القدّيس توما في هاتين القضيّتين homo est animal, homo non est animal في **شرح كتاب العبارة**: ... hae enuntiationes eamdem habent vim ratione significati ac si diceretur, Omnis homo est animal, Nullus homo est animal أي ما يمكن نقله إلى العربيّة: **«القضيّتان الإنسان حيوان والإنسان ليس حيوان لهما على التوالي قوّة كلّ إنسان حيوان ولا إنسان واحد حيوان»**.

٣/ الخطاب التقليديّ المتعلّق بالمُهمَلتين

إنّ وجود الإنسان حيوان في الفصل الثاني وجود ضروريّ. ويخضع هذا المثال لسلسلة مستمرّة تبدأ مع الفارابي لتنتهي حلقاتها عند القدّيس توما. وعندما نقرأ شرح العبارة لأفولاي (Apulée) وشرح القدّيس توما وخصوصًا مقالة في المنطق الصوريّ لِتريكو (Tricot)، نجد أنّ هناك خطابًا تقليديًّا حول القضايا المُهمَلة تأسّس عبر الزمن. ونجد أنفسنا أمام نوعين من القضايا المُهمَلة، نوعان يختلفان على المستوى الدلاليّ لدرجة ينحلّ معها الصنف الذي يلتئم منهما، فتُرَدّ الواحدة منهما إلى الكلّيّة المقيّدة بسور والأخرى إلى الجزئيّة المقيّدة بسور. سيفرض هذا الخطاب نفسه ويبيّن في الوقت نفسه هشاشته، خصوصًا في كتاب تريكو الذي يشتمل فصله الرابع المتعلّق بنظريّة القضايا الكلّيّة والقضايا الجزئيّة على قسم يُغني عنوانه عن كلّ تعليق: «كيف تنحلّ القضايا المُهمَلة والقضايا المخصوصة». لنقرأ الفقرة المتعلّقة بالقضايا المُهمَلة:

«ليست القضايا المُهمَلة صنفًا قائمًا بذاته، فهي إمّا كلّيّة، وإمّا جزئيّة وذلك بحسب ما في ضمير مَن يوردها. مثال على ذلك أنّني إذا قلت

الإنسان ميّت وأنا أعني بالموضوع كلّ مخلوق ذي عقل، كان ذلك كقولي كلّ إنسان... يمكن كذلك أن نلاحظ مستأنسين بجاك مارتان (Jacques Maritain) أنّ «الموضوع الكلّي يؤخَذ تدقيقًا على أنّه واحد، فلا يُؤخَذ بحسب وجوده في الأشياء، بل بحسب وحدته في الذهن»، وهذا يعني ردّ القضيّة المُهمَلة إلى القضيّة الخصوصيّة».

بعد أن أدلى تريكو بما يعنيه بانحلال القضايا المُهمَلة، أورد المُهمَلة الكلّيّة مثالًا على ذلك. إنّ الفرق بين الإنسان ميّت والكلّيّة المقيَّدة بسور لا يعدو أن يكون فرقًا شكليًّا. أمّا في ما يختصّ بالمعنى، فيكاد أن ينعدم الفرق بين القضيّتين. وبعد أن حدّد تريكو تقارب المعنى بينهما، أحال على أقوال مارتان حول فرادة المثال: الإنسان ميّت. لا ينبغي لهذا الكلام الجميل المخبوك أن يخفيَ ما لا يمكن إخفاؤه في هذا النصّ، أعني تهرّبَ تريكو. ينطلق حديثه من المُهمَلة الكلّيّة وينتهي بها، فلا يعطي أيّ مثال عن المُهمَلة الجزئيّة ويضرب هكذا عرضَ الحائط بذلك التناظر الجميل المعلَن عنه في البداية: «ليست القضايا المُهمَلة صنفًا قائمًا بذاته، فهي إمّا كلّيّة، وإمّا جزئيّة [...]». كان من المفروض أن يدفعه هذا التناظر لا إلى أن يأتيَ بمثال حول القضيّة الجزئيّة المُهمَلة فحسب، بل إلى أن يردفه أيضًا بتفسير تناظريّ من نوع: «مثال ذلك أنّني إذا قلت الإنسان أبيض، كان ذلك كقولي بعض الإنسان». لماذا لا يضرب على الجزئيّة المُهمَلة مثالَ الإنسان أبيض الذي يجعل منه ترجمةً لمُهمَلة أرسطو «esti anthropos leukos»؟ لنتكلّم بدون لفّ أو دوران: لا يُعطي تريكو مثالًا عن الجزئيّة المُهمَلة. لا يُعطي المثال الذي كان عليه أن يستعيره من ترجمته كتابَ العبارة لأنّه على علم بأنّ القضيّة الإنسان أبيض، هكذا مصحوبة بأداة التعريف، يُرَدّ مآلها إلى قضيّة كلّيّة، ولا يمكن هذه الكلّيّة الباطلة أن تعادل الجزئيّة الصادقة بعض الإنسان أبيض. في ما يتعلّق بالقضيّتين المُهمَلتين، فإنّ خطاب تريكو الضيّق الآفاق كما نرى، يضرب بجذوره في حقل توما الأكوينيّ. فضمنيًّا يجعل هذا الأخير القضيّةَ المُهمَلة homo est albus قضيّةً

جزئيّة مقرّرًا أنّه بإمكان القضيّتين homo est albus وhomo non est albus أن تكونا صادقتين، فيقتفي بذلك أثر أرسطو. ولا يختلف عن المعلّم الأوّل إلّا بإضافته مثالًا عن الكلّيّة المُهمَلة: homo est animal. يلاحظ القدّيس توما أنّ القضيّتين المُهمَلتين homo est animal وhomo non est animal تكوّنان عمليًّا متضادّتين منطقيّتين، حالهما كحال القضيّتين omnis homo est animal (كلّ إنسان حيوان) وnullus homo est animal (ولا إنسان واحد حيوان). لا صعوبة في أن نجد هذا النوع من المتضادّتين – الأولى موجبة مُهمَلة والثانية سالبة مُهمَلة – إذ يصرّح بهما في الفصل السابع، لكنّ المشكلة تكمن في غياب أيّ مثال عنهما.

لماذا ما كان واضحًا حول القضيّتين المُهمَلتين عند توما الأكوينيّ صار ضيّق الأفق ومُلتبِسًا عند تريكو؟ لكم أحد الأسباب: يكتب القدّيس توما باللاتينيّة، يعني بلغة لا تستعمل أداة التعريف، فيسهل عليه الأمر إذن بأن يُقرّ أنّ homo est animal تدلّ على (tout) homme est un animal (أي: كلّ إنسان حيوان)، في حين أنّ homo est albus تدلّ على (quelque) homme est blanc (أي: إنسانٌ ما، هو أبيض). يختلف الأمر تمامًا عند كلّ مَن يفكّر ويتدبّر أمر جمل مستقاة من لغة تستعمل أداة التعريف. لا بدّ إذن من التأكيد على هذه المشكلة: **أدّى خطأ فادح في الترجمة – أغلب الظنّ عند نقل الفقرة التي نحن بصددها من اليونانيّ إلى السريانيّ – إلى إدخال أداة التعريف في قضايا أرسطو المُهمَلة.** فإذا أخذنا بعين الاعتبار اللغات التي تتوفّر على أداة التعريف كالعربيّة والفرنسيّة واليونانيّة والعبريّة، فسنجد أنّ هذه الأداة المقرونة بالمسند إليه في قضيّة ما، تجعل قوّة هذه القضيّة قوّة قضيّة كلّيّة، لا سيّما عندما يفتقد المسنَد إليه كلّ عناصر السياق وكلّ القرائن. في هذه الحالة تتّخذ أداة التعريف طابع الشموليّة. وفي ظلّ هذه الشروط، كيف لا يشعر شارحٌ يتقن العربيّة أو الفرنسيّة بالضيق عندما يكون مُرغمًا أن يعتبر قضايا يفسّرها تلقائيًّا ككلّيّات كاذبة كما لو كانت جزئيّة صادقة؟

٤/ ما يُفترَض قضيّةً جزئيّةً مُهمَلة في النصوص المُترجَمة ليس إلّا كلّيّة

كاذبة. وضوحُ بُور - رُوَيّال

لا محالة أنّ ابن ميمون يعتبر القضيّة الإنسان حيوان قضيّة كلّيّة. أمّا عندما يعادل بين القضيّة الإنسان كاتب والقضيّة الجزئيّة المُقيَّدة بسور بعض الإنسان كاتب، فكيف لا يشعر بأنّه ههنا يلوي عنق اللغة العربيّة. يعرف كلّ مَن يُتقن هذه اللغة أنّ لِألف ولام التعريف قوّةً شموليّةً. إذا كان ذلك على هذا النحو، فإنّ الإنسان كاتب والإنسان أبيض تدلّان بالتوالي على **كلّ إنسان كاتب وكلّ إنسان أبيض** وتعتبران بحكم مادّتهما **كلّيّتين كاذبتين**. ينسحب الحكم نفسه على جمل فرنسيّة من الصنف عينه عند جماعة پور - رويّال (Port - Royal) التي أثبتت جدارتها في ميدانَي المنطق والنحو. تتقد هذه الجماعة في مؤلّفها المنطق وفنّ الإقناع «**الخطاب التوماويّ** الذي يجعل من الإنسان حيوان قضيّةً كلّيّة باعتبار **أنّ الحيوانيّة تُقرَن** ضرورة بالإنسانيّة، ومن الإنسان أبيض قضيّةً جزئيّة **باعتبار أنّ البياض يُقرَن** بها عرَضًا. فلْنَرَ كيف تصيغ أطروحتها النقيض حول القضيّة **المُهمَلة** (تسمّيها مطلقة): «يقول معظم الفلاسفة إنّها كلّيّة **إذا كانت في** مادّة ضروريّة وإنّها جزئيّة إذا كانت في مادّة عارضة». وكيف يطرحون هذه النظرة إلى الأشياء؟ «يجب أن تكون القضيّة المطلقة كلّيّة بغضّ النظر عن مادّتها. فإن افترضنا وجودها في مادّة عارضة، فلا يصحّ اعتبارها جزئيّة، بل كلّيّة كاذبة». تتبنّى هذه النظرة بالكامل. إنّ القضيّة الإنسان كاتب في نظر النحويّ قضيّة كلّيّة وكلّيّة صادقة لأنّه من الثابت والدائم أن يكون الإنسان وجودًا حيًّا. أمّا الجملة «الإنسان كاتب»، فهي بالطبع كلّيّة كذلك، لكنّها كلّيّة كاذبة، لأنّ من الثابت أنّ بعض الناس فقط هم الذين يعرفون الكتابة.

٥/ يجب الرجوع إلى الفارابي كما لو كان يقرأ النصّ اليونانيّ للمعلّم الأوّل

إذا تبنّينا وجهة نظر پور - رويّال، فسنقرأ قضيّتي ابن ميمون المُهمَلتين على أنّهما قضيّتان كلّيّتان. لا يتوافق ذلك ظاهريًّا مع رغبة ابن

ميمون في تخريج مثالين مختلفين لكلّ واحدة من المُهمَلتين. ويمكن لمعترض أن يقول إنّ أستاذه الفارابي يقرأ الإنسان أبيض الموجودة في ترجمة نصّ أرسطو على أنّها قضيّة جزئيّة. ذلك على الأقلّ ما يؤكّده كتابه شرح كتاب أرسطوطاليس في العبارة. لكن إذا كان الفارابي يؤوّل الإنسان أبيض الموجودة في الفصل السابع على أنّها قضيّة جزئيّة، فهو لا ينسى أن يؤكّد أنّها تدلّ في أغلب الأحيان على كلّ إنسان أبيض. وإن كان لا يستطيع أن يكتب أنّ لها دائمًا ذلك المعنى إذا قُرِنَت بأداة التعريف، فلأنّه كان يظنّ خطأ أنّ الإنسان أبيض ترجمة حرفيّة لجملة موجودة في نصّ أرسطو، أي للجملة: ho anthropos leukos. لنعد إلى ما قلناه:

إنّ القضيّة المُهمَلة في النصّ اليونانيّ هي: esti anthropos leukos، أي ما يقابلها في اللغة العربيّة: يوجد إنسان أبيض. إنّ إقحام أداة التعريف في ترجمات النصّ أدّى إلى تحوّل جزئيّة أرسطو الصادقة إلى قضيّة كلّيّة كاذبة. صارت الأمور كذلك بلا علم المفسّرين الذين كانوا مُجبَرين على أن يتكلّموا في هذه الكلّيّة الكاذبة بصيغ لا تصلح إلّا لجزئيّة صادقة. لنقرأ نصّ الفارابي:

«إنّ العبارة عن موضوع المُهمَل بالفارسيّة هي أن يُقرَن باسمه الحرف الذي يقوم مقام ألف ولام التعريف في العربيّة. وكذلك في اليونانيّة. والحرف الذي يقوم في اليونانيّة مقام ألف ولام التعريف في العربيّة هو الحرف الذي يسمّيه نحويّو اليونانيّين أرثرن».

إنّ ما تؤكّده هذه السطور هو أنّ الفارابي يعتمد في تفسيره على نصّ مُشوَّه. لو كانت أمامه ترجمة سليمة لنصّ أرسطو، لعبّر عن النظرة نفسها التي عبّر عنها پور - رويّال.

٦/ ليس تناقض النصّ العربيّ الأصليّ إلّا تناقضًا سطحيًّا.

إنّ الجملة الإنسان كاتب قضيّة كلّيّة مثلها مثل الإنسان حيوان. إنّ عدم ارتياح الفارابي حين يدعونا إلى اعتبار هذه القضيّة - أي الإنسان كاتب - معادلًا للجزئيّة بعض الإنسان كاتب، يدفعه إلى أن يكتب أنّ

المنطقيّ سيتعامل دائمًا مع المُهمَلة كما لو كانت جزئيّة. هل هناك تناقض؟ لا يعدو أن يكون التناقض سطحيًا. لِنُقِرّ في البدء أنّ هذا التناقض السطحيّ وارد في كلّ الأحوال، سواء شاطَرَنا المنطقيّون أم لم يشاطرونا نظرتنا وشكلَها الأقصى، سواء تبنّينا أم لم نتبنَّ موقف پور - روَيّال الذي يعتبر قضيّتي الفصل الثاني المُهمَلتين كلّيّتَين. يمكن أن نسلّم، واعتمادًا على الشواهد الموجودة عند الفارابي، أنّ تلميذه ابن ميمون كان حقًّا مقتنعًا أنّ القضيّة الإنسان كاتب قضيّة جزئيّة لا غبار عليها. ما لا يمكن أن نسلّم به هو أن نتصوّر، ولو لحظة وجيزة، أن يكون قد اعتبر الإنسان حيوان شيئًا آخر غير قضيّة كلّيّة. هذا يعني أنّه حتّى داخل النظرة الدنيا التي لا نتبنّاها - مع أنّنا لا نعتبرها محالًا -، فإنّ وجود هذه الكلّيّة المُهمَلة في النصّ العربيّ الأصليّ لا يستقيم مع الفكرة التي تدعو أهل المنطق لأن يتعاملوا دائمًا مع المُهمَلة كأنّها جزئيّة.

إنّ هذا التناقض لا يتجاوز السطح. لن يتأصّل إلّا إذا كانت دعوة ابن ميمون تعبيرًا عن حسّاسيته اللغويّة. في الواقع إنّ ابن ميمون عندما يرى أنّ لكلّ مُهمَلة قوّة قضيّة جزئيّة، لا يعبّر عن ذلك من منطلق نحويّ محض. لا يعبّر عن نظرة حول المعنى الذي يعتري المُهمَلات على أنّها إنتاجات اللُّغة، بل يشترط في هذه القضايا معنًى اصطلاحيًا يفيده المنطقيّ إبّان ممارسة صناعته. لو أنّه تصرّف كنحويّ يستفتي حدسه على أنّه ذات متكلّمة، لكان تفادى القول إنّ المُهمَلة لا بدّ من اعتبارها قضيّةً جزئيّة. أكثر من هذا، كلّ القرائن تثبت لنا أنّه كان سيؤكّد عكس ذلك. والذين لا يشاطروننا رأينا الأقصى يسلّمون على الأقلّ أنّ الإنسان حيوان قضيّة كلّيّة. عندما يقول ابن ميمون إنّ المُهمَلة قوّتها «عندنا قوّة» الجزئيّة، فهو لا يعني بعندنا رأيه الشخصيّ، بل رأي المنطقيّين. فقوّة المُهمَلة هي دائمًا عند المنطقيّين قوّة الجزئيّة، مهما كان المعنى الذي تعطيه إيّاها الذات المُتكلّمة. إنّ المنطق صناعة في حين أنّ النحو الوصفيّ معاينة للوقائع. فعندما يقول ابن ميمون إنّ قوّة المُهمَلة عند المنطقيّين هي دائمًا بحسب الاصطلاح قوّة الجزئيّة فإنّه يُصرّح بقاعدة لا تعني إلّا المنطق. إنّه لا

يصف واقعًا دلاليًا لا يمكن الملاحظين إلّا أن يسجّلوه.

٧/ ضرورة فهم ابن ميمون بالرجوع إلى أفولاي

عندما يعطي ابن ميمون هذين المثالين المختلفين، فهو يسجّل ضمنيًا ضرورة تأويل بعض القضايا المُهمَلة كأنّها جزئيّة. هذا يعني أنّ القضايا التي كانت بحوزة هذا المنطقيّ قضايا «تأسّس» قالبها على اللّبس. نقول «تأسّس» على اللّبس إذ في رأينا كما في رأي بور - روّيال أنّ أيّة قضيّة يكونْ موضوعها مقترن بأل الجنسيّة فهي قضيّة كلّيّة، سواء كانت مادّتها - بالمعنى الإسكولائيّ - ضروريّة أم ممكنة. لكن لكي نفهم موقف ابن ميمون التشريعيّ، لا بدّ أن نلج ذهنيّة أولئك الذين ينسبون أنفسهم إلى أرسطو ويعرفونه من خلال الترجمة العربيّة التي أنجزها ابن حنين ومن خلال شرح الفارابي. إنّ أولئك المنطقيّين، إذ خُدعوا بخطأ الترجمة الفادح الذي ذكرناه سابقًا، يعتبرون رسميًّا القضيّة الإنسان كاتب كأنّها قضيّة جزئيّة ما داموا يرون أنّ المُهمَلة التي قوّتها قوّة الجزئيّة لها هذا الشكل عند أرسطو.

ما العمل لمّا نجد أنفسنا مُقحَمين في هذه التعبيرات الملتبسة؟ أليس من الحكمة أن نُرجع الأمور إلى بساطتها وأن نعتبر نهائيًا أنّ المنطقيّ سيتعامل مع كلّ مُهمَلة كما لو كانت جزئيّة؟ فليس من الضرر في صناعة المنطق أن نؤوّل قضيّةً كلّيّة كما لو كانت جزئيّة؛ لكن من الضرر البالغ أن نفهم الجزئيّة كما لو كانت كلّيّة. ففي الحالة الأولى، لا مجال للخطأ. أمّا في الحالة الثانية، فإنّ الخطأ وارد دائمًا. إذا كان كلّ تلامذة فصل من الفصول يدخّنون، فيمكن أن نقول: بعض تلامذة هذا الفصل يدخّنون. فإنّ الكلّيّة تنطوي على جزئيّة لها الكيفيّة نفسها، في حين أنّ الجزئيّة لا تنطوي على كلّيّة لها الكيفيّة نفسها. إنّ السالبة الكلّيّة: ولا تلميذ واحد من هذا الفصل يدرس اللغة الصينيّة تنطوي على السالبة الجزئيّة: بعض تلاميذ هذا الفصل لا يدرسون الصينيّة. أمّا العكس فليس صحيحًا. أن يكون بعض تلاميذ فصلٍ ما لا يعرفون الإنجليزيّة لا يعني أنّهم كلّهم يجهلونها.

ما نقوله هنا ليس إلّا توسّعًا في كلام أفولاي (الفصل الثالث من كتابه شرح العبارة) حول المُهمَلة الحيوان يتنفّس (Animal spirat): «non enim ... definit utrum omne an aliquod sed tamen pro particulari semper valet, quia tutius est id ex incerto accipere quod minus est» أي أنّ المُهمَلة لا تعبّر صراحة هل كلّ الحيوان أو بعضه يتنفّس. لكن إذا كنّا نعطيها دائمًا قوّة القضيّة الجزئيّة، فلأنّه من الأسلم أن نأخذ من الغامض أهونه وأقلّه. إنّ القضيّة الجزئيّة أقلّ غموضًا من الكلّيّة. فإذا أوّلنا المُهمَلة التي لها كمّيّة غامضة كما لو كانت جزئيّة، فسنبتعد عن كلّ مجازفة.

بيّن أفولاي إذن الأسباب التي جعلت ابن ميمون يقول إنّ رجل المنطق يتعامل مع القضيّة المُهمَلة وكأنّها قضيّة جزئيّة. إنّ حضور المُهملة الكلّيّة في النصّ الذي يذكر هذه القاعدة هو في حدّ ذاته تناقض ظاهر ولا يمكن إلّا أن نؤكّد زلل المترجمين عندما أقصوا الإنسان حيوان من النصّ العربيّ الأصليّ. عندما يتناقض أستاذان، فعلى الذي يوجد في وضعيّة التلميذ أن يبحث خلف تناقض السطح عن سبل اتّفاق العمق. إنّ احترام هذا المبدأ يفرض نفسه أكثر عندما يظهر أنّ ابن ميمون هو الذي يناقض ابن ميمون.

المراجع

الفارابي:

شرح كتاب أرسطوطاليس في العبارة، طبعة الأبوين كوتش ومَرُو، بيروت، دار المشرق، ١٩٦٠، الصفحات ٦٨-٦٩. يمكن الاستئناس بالترجمة الإنجليزيّة:

Al-Farabi's Commentary on Aristotle's «De Inerpretatione»، ترجمة زمرمان، مطبعة أكسفورد الجامعيّة، ١٩٨١، الصفحات ٦٢-٦٣.

أفولاي (Apulée):

شرح العبارة باللاتينيّ *(The Peri Hermeneias of Apuleius of Madaura)*، بريل، البلاد المنخفضة (هولندا)، ١٩٨٧.

أرسطو:

1 - النصّ اللاتيني: Aristotelis De Interpretatione recognovit, L. Minio-Paluello, Oxford, 1956.

2 - النصّ العربيّ: كتاب أرسطوطاليس باري أرمنياس، ترجمة إسحاق بن حنين، تحقيق عبد الرحمان بدوي، الكويت، ١٩٨٠.

3 - النصّ الفرنسيّ: Organon II, De l'Interprétation, J. Tricot, Paris, Vrin, 1959.

أرنو (أ) ونيكول (ب) Arnaud (A) et Nicole (P):

La logique ou l'art de penser, Paris, Flammarion, 1970 (المنطق أو صناعة التفكير)، الصفحات ١٩٨-٢٠٤ والفصل الثالث عشر من الباب الثاني المخصّص بالمنطق.

بلانشيه (.Blanché R):

Structures intellectuelles, Paris, Vrin, 1966 (بُنيات فكريّة) يمكن قراءة الفصلين الثالث والرابع: يُحِلّ بلانشيه المُسدّس المنطقيّ محلّ المربّع المنطقيّ التقليديّ مُضيفًا إلى الرموز الأربعة: A, I, E, O الرمزَ Y المُعبّر عن القضيّة «الجزئيّة الطبيعيّة» والرمزَ U المُعبّر عن «إقصاء الكمّيّة الجزئيّة». سيكون لهاتين الإضافتين مضاعفات ذات أهمّيّة قصوى في ميدان المنطق واللسانيّات.

بوشنسكي (.Bochensky (J.M):

Formale Logik, Fribourg et Munich, Kaerl Albert, 1956 (المنطق الصوريّ)

يترجم بلانشيه هذه الفقرة في كتابه بنيات فكريّة (ص ٣٩): «إنّ المنطق الهندوسيّ لا يعرف إلّا ثلاثة أصناف من القضايا، وليس أربعة كما هو الحال في المنطق الغربيّ. فـ«بعض س يوجد في ب» لا يعني في المنطق الهندوسيّ، كما هو الحال عندنا، «على الأقلّ بعض» بل «على الأقلّ بعض وليس كلّ»».

يبيّن هذا النصّ الثمين أنّ منطق الهند، بخلاف تقليدنا الهلّينيّ، يعطي

الكمّيّة الجزئيّة حقوقها كاملة.

النصّ العربيّ الذي حقّقه الأستاذ إفروص مكتوب بالخطّ العبريّ.

- مقالة في صناعة المنطق لموسى بن ميمون، تحقيق مباهات توركر (Mubahat Türker)، مجلّة معهد الدراسات الإسلاميّة، جامعة إسطنبول، 3 (1960-1959), 49-100. أعيد نشره في Ankara Üniversitesi DIL VE TARIH-COGRAFYA Fakültesi Dergisi, 18 (1960), 9-64.

النصّ العربيّ الذي حقّقته الأستاذة توركر مكتوب بالخطّ العربيّ وهو موجود في كثير من المكتبات الفرنسيّة ونخصّ بالذكر مكتبة الصربون.

- I. Efros, «Maïmonides' Treatise on Logic», *Proceedings of the American - Academy for Jewish Research*, VIII (1938), 3-65 (anglais) et 5-136 (hébreu et arabe).

- I. Efros, «Maïmonides' Arabic Treatise on Logic», *Proceedings of the American Academy for Jewish - Research*, XXXIV (1966), 269-273 (anglais), 34 (arabe).

النصّ العربيّ الذي حقّقه الأستاذ إفروص مكتوب بالخطّ العبريّ

- *Traité de logique*, traduction, présentation et notes par Rémi Brague, coll. Midrash, Desclée de Brouwer, Paris, 1996 (مقالة في المنطق لابن ميمون).

النصّ العربيّ الذي حقّقه الأستاذ براك مكتوب بالخطّ العبريّ.

تحقيقات وترجمات أخرى لِ مقالة في المنطق

- M. Ventura, Maïmonide, (...) *Terminologie logique* (...), Paris, 1935, 144 p. republié chez Vrin, Paris, 1982.

هذا الكتاب عبارة عن ترجمتين: عبريّة وفرنسيّة لمقالة ابن ميمون. في آخر الطبعة الثانية لهذا الكتاب، ١٩٨٢، نجد مقتطفًا للنصّ العربيّ مكتوبًا بالحرف العبريّ، وبطيّه الفصل الثاني من المقالة.

مونتي (Monteil J.F.):

– *De la Traduction en arabe et en français d'un texte d'Aristote. Le chapitre VII du «Peri Hermeneas»* في مجلّة الدراسات الإسلاميّة, 1996, XLVIII، المعهد الفرنسيّ للدراسات العربيّة بدمشق.

المقال المنشور في دمشق سنة ١٩٩٦ عبارة عن طريحة حول التناقض المنطقيّ والتناقض الطبيعيّ. ما يميّز التناقض الطبيعيّ هو أنّ خبر القضيّتين المتناقضتين الطبيعيّتين خبر مشبّع، في حين أنّ الحال في التناقض المنطقيّ هو كونه يقابل بين قضيّة ذات خبر مشبع وقضيّة أقلّ خبرًا.

– «إستثناء ألمانيّ: ترجمة البروفسور كولك لِ كتاب العبارة، الحاشية رقم ١٠ حول قضايا أرسطو المُهمَلة». سيظهر قريبًا في *Revue des Etudes anciennes de Bordeaux*.

القدّيس توما الأكوينيّ:

In Aristotelis stagiritae nonnullos libros commentaria, Paris, 1989, L.Vivès, Tome XXII, livre I, lectiones X, XI, p. 30-38.

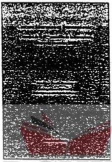
تريكو (J) Tricot:

مقالة في المنطق الصوريّ *Traité de logique formelle*, Paris, Vrin, 1976

(نقل المقال من الفرنسيّة الدكتور عزيز هلال)

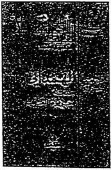
من منشورات دار المشرق













الحوار المسيحيّ الإسلاميّ

الشيخ حسين شحادة - الدكتور جورج جبّور - الأب جوزيف حجّار

إعداد وحوار الدكتور محمّد الحبش

دار الحافظ، دمشق، ٢٠٠٠-٢٠٠١، ٦٢ صفحة

تُطالع الكتاب الجميل المفيد هذا، على ما يعتور طباعته من بعض السيّئات التي سنعود إليها، وتخرج منه مرتاحًا مطمئنًّا إلى الحدّ الذي بلغه الحوار الإسلاميّ المسيحيّ، لا سيّما في بعض البلدان العربيّة كسورية ولبنان، وتتنفّس نسمة من التفاؤل حول ما ستؤول إليه مستقبلًا العلاقات بين الإسلام والمسيحيّة، أو بعبارة أصحّ، بين المسلمين والمسيحيّين.

يسجّل هذا الكتاب النصّ الكامل لحوار أُقيم بدمشق في أثناء انعقاد معرضها الدوليّ العامّ ١٩٩٨ (لم يُذكر التاريخ في مقدّمة الكتاب، ولكنّنا استخلصناه من سياق ما ورد في إحدى الصفحات)، وقد شهده جمهور حاشد من المثقّفين العرب، وبثّته القناة التلفزيونيّة ART على ثلاث حلقات. شارك في الندوة ثلاث شخصيّات معروفة بعلمها وسعة آفاقها: فضيلة الشيخ حجّة الإسلام حسين شحادة المشرف العامّ على مجلّة المعارج القرآنيّة ومدير المعهد الثقافيّ للتخصّص بالعلوم القرآنيّة، والدكتور جورج جبّور المفكّر العربيّ المختصّ بالعلوم السياسيّة والأستاذ المحاضر في كلّيّة الحقوق بجامعة حلب وفي غيرها من الجامعات العربيّة والعالميّة، والأب جوزيف حجّار اللاهوتيّ والمؤرّخ صاحب المؤلّفات الكثيرة والمتعمّقة في مجال اختصاصه. وأدار الحلقات بلباقة وخلفيّة ثقافيّة ملحوظة الدكتور محمّد الحبش.

من محاسن هذا الكتاب، وإن صغيرًا بحجمه، أنّه يوفّر لنا عددًا لا بأس به من الاستنتاجات المفيدة للحوار الإسلاميّ المسيحيّ:

١) لا بدّ من الحوار للتعارف والتقارب فالتحابّ في سبيل العيش معًا.

٢) «الدين» يعني الخضوع لله، فهو بالتالي واحد وإن اختلفت «الديانات» بعقائدها ومظاهر تعبّدها، وبهذا المعنى «الدين لله والوطن للجميع».

٣) وعليه، فينبغي الانتقال من «دولة المؤمنين» إلى «دولة المواطنين»، وهذا ما هو حاصل في بعض البلدان العربيّة وإن قليلة.

٤) يلتقي الإسلام والمسيحيّة في كثير من الأمور والمعتقدات، في حين يختلفان في عدد من المسائل العقيديّة. فالمطلوب عدم التوقّف على الفوارق، مع ضرورة احترام مواقف كلا الطرفين، والسعي للعمل معًا في ما يؤول إلى خدمة الإيمان بالله والتمسّك بأهداب الدين والأخلاق، كما حصل، على سبيل المثال، لمّا التقى، بدون تخطيط مسبق، موقفا الإسلام والمسيحيّة في مؤتمر القاهرة حول الشؤون الديمغرافيّة كالأسرة والإجهاض.

٥) الحوار يتمّ أيضًا عن طريق العلاقات اليوميّة بين الأشخاص، والوضع السكّانيّ في لبنان وسورية بخاصّة يساعد على ذلك، ورسالة البلدين واضحة من هذا القبيل (على نحو ما حدّدها «الإرشاد الرسوليّ» الذي وجّهه قداسة البابا إلى اللبنانيّين، وكما تبيّن من المواقف التي تجلّت لدى زيارته سورية مؤخّرًا). والمسيحيّون العرب بعامّة لهم دور الشهادة للعالم أجمع في هذا المضمار، كما أنّ للمسلمين أيضًا دور الشهادة على ما جاء في القرآن الكريم: ﴿وكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُم أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونوا شُهَداءَ عَلى النّاسِ﴾.

٦) لرجال الدين دور مهمّ في مخاطبة الناس بما ينبذ كلّ تفرقة ويبيّن ضرورة التلاقي، فلا يساعدون الشعب على التخاطب بلغة الأحاسيس السطحيّة وحسب، بل بلسان المنطق والعقل.

٧) من هذا المنطلق، يُستحسن جدًّا أن يُحَسَّس تلامذة المدارس بضرورة التعارف والتقارب، وأن تُعمَّم المعاهد الجامعيّة التي تدرس الموضوعات المشتركة بين المسيحيّة والإسلام – وقد أُنشِئ عدد منها في لبنان –، ويوضع معجم للمصطلحات الأساسيّة في عقيدتَي الإسلام والمسيحيّة لإظهار كلّ منهما على حقيقته في ضوء خلفيّة الحوار والتفاهم (وهنا نشير إلى أنّ دارًا للنشر في لبنان منطلقة في تحقيق هذا المشروع الخطير).

قد يطول التوقّف على جميع هذه الأفكار، ولكن نلفت الانتباه إلى بعضها. لقد أجمع المتدون على أنّ ما سُمّي خطأً بالحروب «الصليبيّة»، والتي جاءت فعلًا، وبحسب ما عرّف بها المؤرّخون المسلمون الأوائل أنفسهم، «حروب الفرنجة»، لم تكن وبالًا على المسلمين وحدهم وحسب، بل على المسيحيّين بخاصّة، والمشرقيّين منهم في الدرجة الأولى.

وكذلك نُدّمت بعض المحاولات المضيئة للتوفيق بين ما يبدو متناقضات في أقوال الإنجيل أو القرآن، كمثل ما ورد في الآيتين الكريمتين: ﴿ولَتَجِدَنَّ أقْرَبَهُم مودّةً للّذِينَ آمَنُوا الّذِينَ قالُوا إنّا نَصارَى﴾ (المائدة/ ٨٢) و﴿لَقَدْ كَفَرَ الّذِينَ قالُوا إنَّ اللهَ ثالِثُ ثَلاثَة﴾ (المائدة/ ٧٣)، فقال حجّة الإسلام حسين شحادة: «مصطلح الكفر (. . .) الذي يستعمله بعض المسلمين الآن (. . .) هو استخدام سياسيّ وليس استخدامًا قرآنيًّا إسلاميًّا. (. . .) لأنّ مصطلح الكفر في الأساس يعني الستر، يعني الاحتجاب عن الشيء، يعني في ما يعنيه أنّ ثمّة غشاوة ما تحول دون رؤية الحقيقة. لذلك نلاحظ أنّ كلمة الكفر استعملها القرآن في حقّ الذي لم يؤمن بالقرآن، واستعملها بحقّ الذي آمن بالقرآن أيضًا. (. . .) كذلك نلاحظ أنّ كلمة الكفر استعملها القرآن الكريم بإبراهيم والذين معه عندما كفروا بالشرك» أقول أكثر من ذلك: ﴿كَفَرْنا بِكُمْ وبَدا بَيْنَنا وبَيْنَكُمُ العَداوَةُ﴾ (الممتحنة/ ٤). وهذا لعمري كلام في منتهى الأهمّيّة.

وبالإضافة إلى محصّلة الأفكار المعروضة، ثمّة حسنات في الكتاب تجدر ملاحظتها: منها أنّ الجوّ السائد في الحلقة بدا أبعد ما يكون عن التصادم أو التشنّج المعهود في كثير من الندوات المشابهة، بل كان هادئًا عقلانيًّا يشعّ منه روح الاحترام المتبادل والمودّة، ما

يثلج القلب. كما أنّ مستوى المشاركين من الحضور كان رفيعًا على وجه الإجمال، وساهم هؤلاء فأضافوا على ما أورده المتدون والمقدّم الكثير من الأفكار البنّاءة.

إلّا أنّ الموضوعيّة تفرض علينا إبداء بعض الملاحظات، وهي تليلة:

على صعيد المضمون، ثمّة أسئلة طرحت ولكنّها لم تلقَ جوابًا لِما قد تسبّبه مِن حَرج، لا بل قُدّمت وكأنّها لاقت الجواب المطلوب!! مثال على ذلك ما ورد حول موقف المسيحيّة من نبوءة محمّد (ص ٢٥-٢٧). فلقد قال المعدّ الدكتور محمّد الحبش في هذا الصدد: «العرب يعلمون أنّ محمّدًا هو رسول من الله تعالى يحمل نبوءة ورسالة كما بيّنها لنا الأب جوزيف حجّار» (ص ٢٧). والواقع أنّ لا ذكر البتّة في كلام الأب حجّار لاعترافه بنبوّة محمّد! ولا نخال أنّ في الأمر سوء نيّة، بل تسرّع وعدم التزام جانب الدقّة دومًا، لأنّ أدبيّات مثل تلك الندوات التلفزيونيّة تفرض الإسراع والتبسيط مع ما في ذلك من خطر على إظهار حقيقة الأمور وإشاعة الالتباس في المفاهيم. ويدخل في هذا الباب ما أورده المعدّ عن رئيس أساقفة من الولايات المتّحدة عاد إلى بلاده بعد زيارة سورية وأعلن: «وأنا أتحدّث عن نبوّة محمّد ﷺ، عارضني قِلّة ولا زالوا قلّة، وكنت أجيبهم بجواب بسيط: إذا كان محمّد الذي تمكّن من إخراج ألف مليون إنسان من الوثنيّة إلى عبادة الربّ، إذا لم يكن هو نبيًّا، فمَن هو النبيّ؟» (ص ٤٤). فهذا كلام فيه من التبسيط وانتفاء الدقّة ما يشيع الالتباس المضرّ. فمَن هو هذا الأسقف، وهل هو يتكلّم إلّا باسمه؟ لأنّ موقف الكنيسة الرسميّ غير موقفه. ولئن عارضه قلّة فقط، فهذا يعني أنّ معظم المسيحيّين الذين سمعوه موافقون على نبوّة محمّد(!) وهذا بالطبع غير صحيح.

ومن سلبيّات الكتاب التي مردّها إلى الأسلوب الإذاعيّ، أنّ النصّ نُقل بحرفيّته بدون مراجعة، فجاء شفهيًّا يشوبه الترداد والاستطرادات والجمل الناقصة أو غير المفهومة (اطلب ص ١١، سطر ٣-٥، وص ٥٠، سطر ٣، إلخ...). أضف إلى ذلك أخطاء في إيراد بعض الأعلام والأسماء لا تجوز في كتاب من المستوى الفكريّ هذا: ذُكر بطرس الرسول في دمشق (ص ١٠-١١)؟ والحقيقة أنّ المعنيّ هو بولس الرسول. وورد اسم الأب جونكجي أو دونكجي (ص ١٤-١٥)، ولم نسمع به قطّ، فتبيّن لنا بعد التدقيق أنّه الأب جان كُمْبي Jean Comby. وكُتب (ص ٥٣ سطر ٢) «الرحف» بدل «الرها»، وكُتب في الصفحة ٢٥ «اليهود الحمر» بدلًا من «الهنود الحمر»، وفي الصفحة ٢٨: «يوضعا» المعمدان، والمفروض «يوحنّا» المعمدان... فيا ليت الناشر يعيد النظر في النصّ لتشذيبه قبل مباشرة طبعةٍ ثانية نرجوها قريبة، لما لهذا الكتاب من أهمّيّة وفائدة جليلة.

أ. كميل حشيمه

الإسلام وحقوق الإنسان

تأليف عبد الحسين شعبان

منشورات «مؤسّسة حقوق الإنسان والحقّ الإنسانيّ»، لبنان، ٢٠٠١، ١٨٢ صفحة

لهذا الكتاب عنوان فرعيّ يفصح عن خطّه العريض، فعنوانه هو: «المشترك الإنسانيّ للثقافات والحضارات المختلفة». ويلفت النظرَ الإهداءُ الذي به يبتدئ الكتاب: إنّه مهدًى إلى أربعة مفكّرين في الشؤون الإسلاميّة «دفعوا حياتهم دفاعًا عن حقّهم في التعبير» وهم: حسين مروّه، محمّد باقر الصدر، فرج فودة، محمود طه. وفي مقدّمة الكتاب (ص ٤-٩) يشرح شعبان دوافع نشر الكتاب منتقدًا ادّعاءاتٍ كخصوصيّة حقوق الإنسان، وضرورة عدم التدخّل في الشؤون الداخليّة، ومنتقدًا أيضًا سياسات الكيل بمكيالين.

وفي الفصل الأوّل يعالج المؤلّف بشيء من التفصيل الموضوعات الثلاثة آنفة الذكر التي وردت موجزة في المقدّمة. أمّا الفصل الثاني فيبحث في «ظاهرتَيْ» فوكوياما وهنتنغتون، وقد كثر الحديث عن هاتين الظاهرتين اللتين ارتبطتا - وليس عفويًا - بالأحاديّة الأمريكيّة في الصعيد العالميّ.

وفي الفصل الثالث، وهو بعنوان «مرجعيّات حقوق الإنسان من منظور حضارات مختلفة» يبحث شعبان موضوع الإسلام وحقوق الإنسان. هنا نجد عددًا من اللمعات الذكيّة الواعية في أمور كالعقوبات الجسديّة وحرّيّة الاعتقاد ووضع المرأة. ولا يقدّم المؤلّف حلولًا ناجزةً لإشكالات لا حلّ ناجزًا لها، لكنّه يضيء الإشكالات بموضوعيّة وجرأة معًا. وفي هذا الفصل من الكتاب يقف موقفًا تحليليًا ممتازًا من «حلف الفضول» ومن دعوتي التي أطلقتها منذ أوّل العام ١٩٩٣ لاعتبار هذا الحلف أوّل جمعيّة للدفاع عن حقوق الإنسان. ويلاحظ المؤلّف بحقّ أنّ نجاح دعوتي يحتاج «إلى جهد جماعيّ عربيّ على المستوى الحكوميّ وغير الحكوميّ» (ص ٤٣). ومن دواعي السرور أن أذكر هنا أنّ الأستاذ فاروق الشرع، وزير خارجيّة سورية، صرّح مؤخّرًا بأنّه يعتبر حلف الفضول أوّل منظّمة لحقوق الإنسان في العالم (مجلّة ميرا الشهريّة، حزيران ٢٠٠١ العدد/١٩/ص ٢٠-٢١). هل سيطلق تصريح الشرع - الذي تأخّر مائة شهر وشهر عن أوّل تبشير بالفكرة وَجَّهْتُهُ إليه - الجهدَ الجماعيّ العربيّ للتعريف بحلف الفضول؟ أرجو ذلك.

وإذ أصل إلى هذه النقطة أحبّ أن أذكر للدكتور شعبان فضلًا بشأن حلف الفضول. عديد من كبار القوم - ناهيك عن صغارهم - يأخذ فكرتي عن أنّ حلف الفضول أوّل جمعيّة للدفاع عن حقوق الإنسان في العالم، يأخذها فيشيد بها بدون أن يذكر اسم صاحب الفكرة الأصليّ. بل إنّ بعضهم يبدو وكأنّه يدّعي لنفسه تلك الفكرة. عبد الحسين شعبان لا يفعل ذلك رغم اتّساع المجالات المتاحة له للكتابة والحديث. لم أقع مرّة على موقع له يذكر فيه حلف الفضول إلّا ذكرني ناسبًا إليّ الفكرة، كما ينبغي لمؤلّف يحترم حقوق الإنسان ومنها حقّ الملكيّة الفكريّة. تلك مأثرة من عبد الحسين، تدلّ على أنّه شريك فعّال في حلف الفضول، لا يقبل ممارسة أيّ إقصاء لصاحب فكرة. ولكي لا أُجزّئ الكلام على الحلف

أقول إنّ شعبان عاد إلى الموضوع في الفصل الرابع حيث كرّس له الصفحات ٥٨-٦٢.

وفي الفصل الرابع المشار إليه آنفًا يبحث شعبان في «حقوق الإنسان بين التراث والحداثة: تغريب أم سلفيّة». وهو هنا يرى - ويحق - «أنّ التمسّك بالخصوصيّة لا يعني الانتماء الضيّق المحلّي الطائفي». ومن هذا المنطلق يتقدّم ليبحث في «الإمام عليّ وفلسفة الحقّ والحريّة»، مشيدًا بالمفكّر جورج جرداق في دراسته الموسوعيّة عن الإمام. لصالح الطبعة الثانية من الكتاب، إن قُيّض له أن يُطبع ثانية، أذكر أنّ صانع فهرس الأسماء أورد في فهرسه اسم جبّور جرداق لا اسم جورج جرداق (ص ١٧٩) -. وهكذا بدا الفصل الرابع محاولة مصالحة بين التراث والحداثة في حقوق الإنسان، مصالحة تحاول الابتعاد عن التغريب من جهة والسلفيّة من جهة ثانية.

ويختتم الكتاب بفصل خامس عن التسامح في الفكر العربيّ والإسلاميّ، ويلفت النظر هنا إلى إسهام كلّ من المفكّرين التنويريّين رفاعة رافع الطهطاوي (المصريّ ١٨٠١-١٨٧٣)، وفرح أنطون (اللبنانيّ ١٨٦١-١٩٢٢) في تقديم هذا المفهوم وتطويره على الصعيد العربيّ.

عند الصفحة /٧٤/ من الكتاب تأتي الملاحق التي تمتدّ إلى ما يقرب من مائة صفحة، ستّة منها ذات صبغة عالميّة وستّة ذات صبغة إسلاميّة، كما تلي الملاحق قائمة مصادر ومراجع وفهرس أسماء. إلّا أنّ الكتاب يشكو من أنّ جدول محتوياته لا يشير إلى أرقام الصفحات. هل طبع على عجل؟ هكذا بدا لي، إلّا أنّ الإجابة الدقيقة هي عند المؤلّف و/ أو الناشر.

عرفت الدكتور عبد الحسين شعبان، ابن النجف الأشرف، منذ العام ١٩٨٦. كان صديقًا مخلصًا في العمل من أجل دعم القرار /٣٣٧٩/ الذي وصف الصهيونيّة بالعنصريّة، والذي أنشئت عامذاك، من أجل دعمه، لجنة عربيّة في دمشق كان لي شرف رئاستها، وكان الدكتور شعبان أمينًا عامًّا لها. ولم تنقطع علاقتي بالصديق بعد مغادرته دمشق وإقامته في لندن التي أعطته (وهو مستحقّ) ما لا تستطيع العاصمة الأمويّة إعطاءه إيّاه من قدرة على مخاطبة العرب في مختلف أقطارهم وخارج أقطارهم أيضًا. في قول ما سبق نبرة حزن على المكانة الفكريّة والإعلاميّة لدمشق ومعها معظم العواصم العربيّة، وليس هنا مكان تفصيل القول في نبرة الحزن هذه.

لا أذكر علاقتي الحميمة بمؤلّف الكتاب لأقف على اعتزازي بها فحسب، بل لأستفيد منها في إبداء ملاحظة صريحة أتوهّم أنّها تثري الموضوع.

الملاحظة منهجيّة: يغطّي الكتاب حقلًا واسعًا في صفحات قليلة. هكذا يغلب طابع التقرير فيه على طابع التحليل. إنّه خلاصة تجربة لا تتوقّف كثيرًا على التفاصيل. ولأذكر مثلًا من بحث المؤلّف موضوع التسامح في الإسلام (ص ٦٧-٦٨). إنّه مختصر جدًّا، يورد آيات قرآنيّة كريمة بعينها تشير إلى التسامح ويتوقّف على ذلك الحدّ. حتّى المناظرة الشهيرة بين محمّد عبده وفرح أنطون قبل نحوٍ من مائة عام تأخذ جانبًا تصالحيًّا وهي لم تكن كذلك (٧١-٧٢). وإذ أتوقّف

على مفهوم التسامح إسلاميًا فإنّني أحبّ أن أشيد بموقف للشيخ الدكتور محمّد حبش (السوريّ) من ملاحظة لي على كتابه عن النبيّ ﷺ. في الكتاب الذي نشر في دمشق أواخر التسعينيّات، أظهر الدكتور حبش تسامح الإسلام معتمدًا على الآية الكريمة: ﴿لا إكراه في الدين﴾. وفي الكتاب نفسه ورد حديث شريف هو «لا يجتمع في جزيرة العرب دينان». قلت للمؤلّف: ولكنّ الحديث يناقض الآية، فبأيّهما نأخذ؟ وكانت استجابة الدكتور حبش مدهشة. أصدر طبعة ثانية من الكتاب تقتصر على ذكر الآية الكريمة. موضوع التسامح الإسلاميّ، والدينيّ بإجمال، يتطلّب بحثًا مفصّلًا جدًّا لم يقم به الدكتور شعبان.

وبالإمكان ذكر عدّة أمثلة أخرى تختصّ بالموضوعات المثيرة للجدل: حقّ المرأة في المساواة، حقّ الإنسان في تغيير العقيدة، حقّ المساواة في المواطنة رغم اختلاف الدين في الدولة ذات الأغلبيّة الإسلاميّة إلخ... كلّ هذه الموضوعات المهمّة لا تغيب عن ذهن المؤلّف إلّا أنّ الحكم فيها توفيقيّ لا أظنّه يساهم في تغيير اقتناع القارئ. ولكي لا أوحي بأنّني أحرج مَن يتصدّى للتوفيق بين الإسلام وحقوق الإنسان، فإنّني أصرّح بأنّني من أنصار التوفيق، وأمارس إقناع القارئ بنظرتي التوفيقيّة عن طريق المقارنة بين الإسلام والمسيحيّة (وغيرهما من الديانات) في الموقف من حقوق الإنسان. أصرّح مرّة ثانية بأنّ التوفيق بين المسيحيّة وحقوق الإنسان - وهو توفيق يحظى بنوع من القبول العامّ - ليس أسهل من التوفيق بين الإسلام وحقوق الإنسان. ما يفتقده كتاب شعبان هو غياب المقاربة المنهجيّة لإشكاليّة أصيلة في الفكر، هي إشكاليّة المرجعيّة الدينيّة لحقوق الإنسان في علاقتها بالمرجعيّة الإنسانيّة لهذه الحقوق. في بعض كتاباتي أعالج هذه الإشكاليّة، وأصف الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان بأنّه، عند بعض المتحمّسين له، يبدو وكأنّه «ديانة دنيويّة».

في كلّ حال يبقى كتاب الدكتور شعبان إسهامًا جدّيًّا إيجابيًّا في موضوع يزداد البحث فيه، وهو يصلح أصلًا - أو خلاصة - لبحوث تفصيليّة مدقّقة.

الدكتور جورج جبّور

مجادلة أبي قُرّة مع المتكلّمين المسلمين في مجلس الخليفة المأمون

تقديم وتحقيق الأرشمندريت إغناطيوس ديك

حلب (؟)، ١٩٩٩، ٢١٧ ص

أراد الأرشمندريت ديك أن يلقي الضوء على مجادلة سبق أن عرفها بعض البحّاثة في المخطوطات العربيّة المسيحيّة، ولكنّهم لم يعيروها قيمة تاريخيّة ولاهوتيّة، لأنّهم اعتبروها منحولة. غير أنّ ثمّة دلائل حديثة العهد تُثبت صحّة المجادلة التي جرت العام ٨٢٤ (ص ٣٧-٤٠). وقد راجع المحقّق ستّة مخطوطات، واعتمد المخطوط «باريس عربيّ ٢١٥». أمّا باقي المخطوطات، فاكتفى بالإشارة إلى ما يميّز بعضها، وفوارق بعضها الآخر. وقد عمد إلى تقسيم النصّ المحقّق إلى فصول، والفصول إلى مقاطع وضع لها عناوين، وهذا لم يكن بالعمل السهل «لأنّ النصّ حوار متواصل وعفويّ وليس فيه تقسيم منهجيّ» (ص ٣٧).

يقدّم المحقّق، في الفصل الأوّل، نبذة عن صاحب المجادلة، ثاوذوروس أبي قرّة، الذي ولد حوالى العام ٧٥٠، أي في العصر العبّاسيّ الذهبيّ، وأتقن العربيّة والسريانيّة واليونانيّة، ودخل دير القدّيس سابا قرب القدس (ص ٦-٧). ثمّ يستعرض مؤلّفاته التي كتبها باللغات الثلاث المذكورة آنفًا، ويتناول فيها موضوعات إيمانيّة ولاهوتيّة مسيحيّة متنوّعة (ص ٨-٢٠). ويُلاحظ في كتاباته التي لا تتساوى من حيث المضمون وطرق المعالجة، نضاله على جبهتين: «على الجبهة الداخليّة، فحاول إعادة الوحدة إلى المسيحيّين حول تحديد المجمع الخلقيدونيّ، وعلى الجبهة الخارجيّة، تجاه الدين الإسلاميّ المنتصر، الذي بدأ يضغط اجتماعيًّا وفكريًّا على المسيحيّين» (ص ٢١).

أمّا في الفصل الثاني، فيقدّم الأرشمندريت ديك لمحة عن الحوار المسيحيّ الإسلاميّ في عهد الخلفاء، والأنواع الأدبيّة التي عرفها، من دفاعيّة وجدليّة ومناظرات. ولا ريب أنّ هذا التلاقي كانت له نتائجه في علم الكلام الناشئ. «فإنّ مسائل الحرّيّة والقدريّة أو الجبريّة، وخلق القرآن أو عدمه وتميّز صفات الله عن الله التي عالجها علماء الكلام واختلفوا فيها، متأثّرة بهذا التفاعل» (ص ٣١).

أمّا الفصل الثالث، فهو بمثابة مقدّمة لنصّ المجادلة التي تتضمّنها الفصول ٤ إلى ١٦. فبعد الكلام على مخطوطات المجادلة وصحّة المجادلة التاريخيّة، يأتي الكلام على الإطار الروائيّ والموضوعات التي أثيرت وتشمل ٣٢ عنوانًا، منها ما هو أسئلة ومنها ما هو اعتراضات. وفي الواقع، تؤلّف أسئلة المجادلة «نموذجًا لما كان يثار في كافّة المناقشات بين المسلمين والمسيحيّين، لا سيّما مسألة النبوّة الإلهيّة والتثليث وألوهيّة المسيح والتجسّد والصلب والصليب والختان وتحوير الإنجيل» (ص ٤).

وتجدر الإشارة إلى أنّ أبا قرّة يدافع عن إيمانه انطلاقًا من الأسئلة الموجّهة إليه. لذا، ليست المجادلة عرضًا متسلسلًا منهجيًّا لصحّة الإيمان المسيحيّ (ص ٤٨). غير أنّ أبا قرّة يُظهر حرصًا في ردوده على تصحيح الأفكار المغلوطة عند محاوريه، «وهو يتناول مجمل التعليم المسيحيّ، وإن بشكل متقطّع وغير منسّق. ويتوسّع في المواضيع التالية: التوحيد والتثليث - الخلق والسقوط - التجسّد - موت المسيح - التشريع والعبادة» (ص ٥٢).

كنّا نتمنّى لو أولى المحقّق اهتمامًا أكبر بإخراج الكتاب إخراجًا علميًّا. فكان من الأفضل وضع حواشي نصّ أبي قرّة في أسفل الصفحات، لا في آخر الكتاب، لكي يتمكّن أصحاب الاختصاص من النظر في فوارق المخطوطات بسهولة. ومن ثمّ، قلّما نجد صفحة لا تنقص فيها الشدّات والهمزات والحركات الضروريّة لبعض العبارات.

غير أنّ نشر هذه المجادلة له أهمّيّة علميّة أكيدة ويخدم الحوار الإسلاميّ المسيحيّ. فمن الناحية العلميّة، تلقي المجادلة الضوء على لغة لاهوتيّة عربيّة برع فيها المسيحيّون قديمًا. وهذا من شأنه أن يساعد على تطوير لغة لاهوتيّة عربيّة معاصرة تحاكي واقعنا الشرقيّ العربيّ. ومن ناحية الحوار، فهي تجعلنا نتعلّم شيئًا جديدًا عن الأسئلة التي لا تزال تُطرح إلى اليوم في اللقاءات المسيحيّة الإسلاميّة.

أ. صلاح أبو جوده

Waging Peace on Islam
Par Christine A. Mallouhi
Monarch Books, England, 2000, 348 p.

«شنّوا» السلام على الإسلام

يذخر تاريخ العلاقات بين الإسلام والغرب بالتبادل الثقافيّ والاقتصاديّ، ولكن أيضًا بسوء التفاهم والحروب. ولا ريب أنّ ثمّة صورة سلبيّة عن الإسلام منتشرة في أيّامنا هذه في الغرب، تظهره دين العنف والسيف. وما هذه الصورة إلّا نتيجة كلام الغرب على إرهاب بعض المسلمين المتشدّدين. أمّا السيّدة كريستين ملّوحي فهي تسعى، من خلال فصول هذا الكتاب الأحد عشر، إلى أن تعدّل نظرة الغرب القاسية إلى الإسلام، فتجعلها أكثر موضوعيّة، وأن تبرز، في الوقت عينه، الطريقة الفضلى التي يمكن المسيحيّ أن ينتهجها لكي يقيم علاقات طيّبة ومثمرة بالمسلمين.

لا تحاول المؤلّفة أن تخفي المصاعب التي يعاني منها المسيحيّون في بعض البلدان الإسلاميّة وفي فلسطين، وهي تتكلّم مطوّلًا على خبرات عائلتها في هذا المضمار. ولكنّها تبيّن، في المقابل، أنّه لا يجوز أن نعمّم الحكم ليشمل جميع المسلمين من دون تمييز. إضافة إلى ذلك، تبدي حرصًا شديدًا على إبراز الأحكام السابقة التي يتوارثها الغرب في شأن الإسلام. فتلقي نظرة إلى اللقاءات التي تمّت بين الإسلام والمسيحيّة، بغية أن تبيّن أثرها في المشاكل الحاليّة بين الجماعتين. غير أنّ عملها، كما تقول هي نفسها، ليس تاريخيًّا شاملًا، بل تركّز على بعض الأحداث، ومنها: نشأة الإسلام وانتشاره وصدامه مع البيزنطيّة والغرب، والحملات الصليبيّة وأثرها في الإسلام وفي المسيحيّة الشرقيّة على السواء، والتأثيرات الثقافيّة المتبادلة بين الإسلام والغرب، ولا سيّما في القرون الوسطى. ثمّ تقدّم لمحة عن نظرة الغرب إلى الإسلام، ونظرة الإسلام إلى الغرب. كما تكشف عن مسائل أساسيّة، مثل القضيّة الفلسطينيّة، أثارت حفيظة المسلمين وجعلت بعضهم يتّخذ موقفًا عدائيًّا من الغرب.

ومن خلال مطالعة فصول الكتاب، يلاحظ القارئ أنّ المؤلّفة تريد أن تبرز أهمّيّة مكانة القدّيس فرنسيس الأسيزيّ وقيمه الإنسانيّة والروحيّة في العلاقات الراهنة بالمسلمين. فمثال هذا القدّيس لا يزال الأصحّ والأفضل لجميع المسيحيّين الذين يرغبون في اتّصال بالمسلمين مؤسّس على روح الإنجيل. ففي زمن كان يخوض فيه الشرق والغرب حروبًا عنيفة، جعلت كلّ فريق ينظر إلى الفريق الآخر نظرة حقد وعداء وتكفير، خرق القدّيس حواجز العداوة، وقصد المسلمين، من دون ضمانات ولا سلاح، إلّا سلاح الإنجيل.

عسى أن يعطي هذا الكتاب ثماره الطيّبة، فيقتدي المسيحيّون بالقدّيس فرنسيس، ويعملون من أجل المصالحة والسلام بين الشعوب من مختلف الديانات.

أ. ص. أبو جوده

Judaïsme, christianisme et islam: étude comparée
Par Antoine Moussalli
Editions de Paris, Paris, 2000, 492 pages

اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام. دراسة مقارنة

يُعرف عن مؤلّف هذا الكتاب، الأب أنطوان موصلّي، سعة علمه في حقل العلاقات الإسلاميّة المسيحيّة التي لم يكتسبها من جهده الفكريّ وبحثه العلميّ وحسب، بل من تمرّسه الطويل أيضًا. فهو أمضى عدّة سنوات بدمشق، أدار في أثنائها مؤسّسات تربويّة تابعة للآباء العازاريّين، ثمّ درّس اللغة العربيّة في جامعة الجزائر طوال ستّ سنوات، وعمل باحثًا ومدرّسًا في مركز دراسات أبرشيّة الجزائر، في مضمار العلاقات الإسلاميّة المسيحيّة، حتّى العام ١٩٩٤. وكان قد سبق له أن أصدر كتابًا بالفرنسيّة بعنوان الصليب والهلال. المسيحيّة والإسلام وجهًا لوجه، نال عليه جائزة أكاديميّة التربية والعلوم الاجتماعيّة الفرنسيّة (راجع: المشرق، كانون الثاني - حزيران ١٩٩٩، ص ٢٦٩).

أراد المؤلّف في كتابه الجديد أن يقابل بين كلمات أساسيّة ترد في التراث اليهوديّ والمسيحيّ والإسلاميّ، بغية أن يبرز الكنوز التي ينطوي عليها كلّ تراث، ويبيّن المسافة التي تفصل بين المفاهيم الكتابيّة والمسيحيّة والمفاهيم القرآنيّة. ولا ريب أنّ هذا العمل الموضوعيّ والجريء يخدم، بالدرجة الأولى، الحوار. ذلك بأنّ معرفة الآخر معرفة حقيقيّة وجدّيّة تفترض أن نفهم ما يريد قوله من خلال ألفاظه ومصطلحاته التي تزوّدها من ثقافته، والتي تعبّر عن طريقة تفكيره وخبراته الروحيّة. ولكن يتّضح هنا أنّ ثمّة فخًّا قد يحول دون تلك المعرفة المتبادلة المنشودة، يتمثّل بعدد من الألفاظ الأساسيّة يشترك المسيحيّون والمسلمون في استخدامها، وهي ألفاظ تخفي فوارق جوهريّة، إذا ما تمّ تجاهلها يقوم صرح الحوار على أسس خاطئة. أمّا معرفة تلك الفوارق بجذريّتها وقبولها، فتضع التواصل في الطريق الصحيح، ألا وهو احترام الآخر في اختلافه، لا في تماثله.

جمع الأب موصلّي الألفاظ الفلسفيّة واللاهوتيّة التي يكثر تداولها، وقدّمها تبعًا للترتيب الأبجديّ. غير أنّ عمله ليس مجرّد معجم عاديّ، فهو أشبع كلّ لفظة من الألفاظ درسًا وتحليلًا، منطلقًا من أصلها، ومرافقًا تطوّر معانيها عبر العصور والثقافات، مظهرًا استخدامها في كتابات كبار المفكّرين القدامى والمعاصرين، ومضيفًا إليها أفكاره الشخصيّة. وقد حرص المؤلّف على إبراز الصعوبات الأساسيّة التي تواجه المسيحيّين العرب ليعبّروا في لغتهم عن بعض الحقائق التي تتّصل بإيمانهم. على سبيل المثال، هم يستخدمون عبارة «شركة» ليعبّروا عن لفظة Communion الغربيّة. أمّا صعوبة التعبير العربيّ، فهو أنّه أوحى «بالشّرك» مع الله الذي يتكلّم عليه القرآن (ص ٧٣-٧٤).

أمّا الألفاظ التي تناولها المؤلّف، فهي (نذكرها تبعًا لترتيبها بالفرنسيّة): العهد والغيرة والخير والسعادة والشّركة والخلق والثقافة والرغبة والمصير والحوار والرجاء والروح والمرأة والمعرفة والمتعة والهويّة ومريم والحنانة والصوتيّة والولادة واللاشيئيّة والأصل

والخطيئة والحجّ والمسؤوليّة والوحي والشهادة والزمن والتقليد والسموّ والشموليّة. ويتضمّن الكتاب لائحة قيّمة بالمراجع وفهرس الكلمات.

لا شكّ في أنّ هذا الكتاب يُسدي خدمة كبيرة للملتزمين في حقل العلاقات الإسلاميّة المسيحيّة، ويبقى أن نتمنّى صدوره باللغة العربيّة.

الأب صلاح أبو جوده

العنصريّة الصهيونيّة والمجتمع الدوليّ
تأليف الدكتور جورج جبّور
طبعة ثانية (منقّحة ومزيد عليها)
دار المعرفة، عمّان، ٢٠٠١، ٩٠ صفحة

طُبع هذا الكتيّب مرّةً أولى في العام ١٩٩١، وهو في الأصل دراسة للدكتور جورج جبّور، المعروف بكتبه ومقالاته عن الاستعمار الاستيطانيّ وعلاقته بالعنصريّة، قام بها في العام ١٩٨٧ لشرح قرار الأمم المتّحدة رقم ٣٣٧٩ لسنة ١٩٧٥ المساوي بين الصهيونيّة والعنصريّة. وكان هذا القرار قد عُدَّ انتصارًا للعرب، إذ صوّتت عليه جمعيّة الأمم المتّحدة بأغلبيّة ٧٥ صوتًا ومعارضة ٣٥ دولة وامتناع ٣٢ عن التصويت. إلّا أنّ إسرائيل والولايات المتّحدة وحلفاءهما لم يوفّروا جهدًا لإطاحة القرار، وكان لهم ما أرادوا بعد ١٦ سنة فألغي يوم ١٦/١٢/١٩٩١ بأغلبيّة فاقت بكثير تلك التي صوّتت لصالحه العام ١٩٧٥. وصدرت دراسة الدكتور جبّور بضعة أشهر قبل قرار الإلغاء الجديد وهَمُّ المؤلّف حثُّ الدول العربيّة على تكثيف جهودها لمقاومة محاولات الإلغاء التي لمسها بدوره حيثة ستنفّذ لا محال.

أمّا سبب إعادة الطبع في مطلع العام ٢٠٠١ فلأنّ المنظّمة العربيّة لحقوق الإنسان في الأردنّ دعت إلى اجتماع عربيّ يحضّر لمؤتمر جنوب أفريقيا بشأن مناهضة العنصريّة، وكان أهمّ موضوع عالجه العنصريّة والصهيونيّة وكيفيّة إحياء القرار ٣٣٧٩. وقد صدرت عن هذا الاجتماع توصية بهذا الشأن، ولتأكيدها أعيد طبع كتاب الدكتور جبّور مع بضع صفحات في ذيله بقلم الدكتور عبد الحسين شعبان، المفكّر العراقيّ والأمين العامّ السابق للجنة العربيّة لمناهضة الصهيونيّة والعنصريّة.

تضمّنت المقدّمة الجديدة التي مهّد بها الدكتور جبّور لطبعته الثانية أوّلًا الهدف من إعادة نشر الكتيّب، ثانيًا كيفيّة إلغاء القرار ٣٣٧٩، ثالثًا الفائدة المرجوّة من محاولة إحياء القرار، رابعًا طرح السؤال: هل يمكن إحياء القرار عربيًّا؟ خامسًا وأخيرًا السؤال الثاني: هل يمكن إحياء القرار دوليًّا؟ - وقد دلّت الوقائع لاحقًا في جنوب أفريقيا أنّ الإحياء لم يتمّ...

أمّا متن الكتاب فتضمّن «الفصول» الآتية: أوّلًا، ما هي العنصريّة؟ ويتوسّع المؤلّف في بيان تاريخها عبر العصور وما قام في وجهها من محاولات لمناهضتها كان آخرها نصوص ميثاق الأمم المتّحدة وميثاق اليونسكو وهي ترفض كلّ تمييز بين عنصر وآخر أو بين فرد وآخر.

وفي الفصل الثاني يتساءل المؤلّف: بأيّ معنى نقول إنّ الصهيونيّة عنصريّة؟ وجوابه أنّ ثمّة عدّة معان لذلك، منها الدينيّ، إذ يعتبر اليهود أنفسهم من خلاله أنّهم شعب الله المختار، ومنها النخبويّ لأنّ الصهاينة يرون أنفسهم نخبة ماليّة وعلميّة وإعلاميّة نافذة، ويرى المؤلّف أنّ تلك النخبة أشبه ما يكون تكتّلها بالمافيا. وهناك معنى ثالث مفاده - ويا للمفارقة - أنّ قادة الصهيونيّة تحالفوا في أثناء الحرب العالميّة الثانية وقبلها بقليل، مع قادة النازيّة لإنقاذ بعض أغنياء اليهود من معسكرات الاعتقال والإبادة، وقد استند المؤلّف إلى وثائق تاريخيّة لبيان هذا الأمر. وثمّة معنى رابع أساسه التعاون الوثيق بين الصهيونيّة ونظام التمييز العنصريّ (الأپارتايد) الذي ساد حتّى السنوات الأخيرة في جنوب أفريقيا. والمعنى الخامس والأخير، وللمؤلّف فضل الريادة في الإشارة إليه وتنظيره، مصدره عدوان إسرائيل الاستيطانيّ وتهجيره الفلسطينيّين من أراضيهم. ويرى جبّور أنّ المعنى الأخير هنا هو الأصحّ لأنّه لا يناله أيّ دحض علميّ يمكن أن يتّهمه بمعاداة اليهود بصفتهم يهودًا، فهو ظاهرة اجتماعيّة ملموسة لا تعتمد التخمين.

الفصل الثالث يستعرض المراحل التي مرّت بها قضيّة «العنصريّة الصهيونيّة» من خلال ما صدر عن مؤتمرات عالميّة مهّدت بقراراتها وتوصياتها لقرار العام ١٩٧٥، أهمّها ما طلعت به مؤتمرات عدم الانحياز وتضامن الشعوب الأفريقيّة والآسيويّة والأميركيّة اللاتينيّة كمؤتمر القاهرة (١٩٥٧) ومؤتمر هافانا بكوبا (١٩٦٦) والقاهرة مجدّدًا (١-٣/٧/١٩٦٧).

وفي الفصل الرابع وهو الأطول (٥٢-٨١) يصف الدكتور جبّور «معركة مصير القرار ٣٣٧٩» بدءًا بنصّه وظروف تبنّيه وردود فعل الصهيونيّة والإمبرياليّة، ثمّ ردود فعل العرب وأصدقائهم، وأخيرًا الهجمة عليه المناهضة. وكانت آخر كلمة قالها المؤلّف في كتابه، وهي مؤرّخة في ٢٦/٩/١٩٨٧، أنّه «ليس ثمّة جدّيّة في التخوّف من قيام الأمم المتّحدة بإلغاء القرار ضمن المعطيات السياسيّة الراهنة وقت الكتابة. لكنّ هذا القول لا ينبغي أن يسير بنا إلى الارتخاء في المعركة ولا ينبغي أن ينسينا واجبنا الأساسيّ في ضرورة (...) إقناع العالم بالتقرير الكامل للمساواة بين الصهيونيّة والأپارتايد كجريمتين ضدّ الإنسانيّة» (ص ٨٠-٨١). إلّا أنّ الرياح جرت بما لم تشتهِ السفن، وكان إلغاء القرار ٣٣٧٩ في ١٦/١٢/١٩٩١.

كتاب الدكتور جبّور صغير بعدد صفحاته، إلّا أنّه يطرح مسألة كبيرة بحجمها الدوليّ والإنسانيّ، وإنّنا، بعد عرض مضمونه الخطير بشيء من الإسهاب، نودّ أن نسوق بعض الخواطر، منها شكليّ ومنها جوهريّ:

- يُشكَر الدكتور جبّور لما قدّمه بالتفصيل والدقّة، مشفوعًا بأصدق الوثائق، ممّا جعل بحثه مرجعًا لكلّ دارس مستقبلًا.

- يا ليت الكتيّب ألحق بفهرس للمحتويات، وهذا أمر يسير يسهّل بدوره عمل القارئ والباحث. كما نتمنّى على الناشر - وسواه من الناشرين العرب - أن لا يُطبع النصّ نهائيًّا

قبل عرضه على المؤلّف ليوافق عليه، وإلّا وردت أغلاط طباعيّة غير مستحبّة، لا سيّما في ما هو باللغات الأجنبيّة. من ذلك تحريف عنوان كتاب روزنبرغ بالألمانيّة، إذ جاء على هذا النحو (ص ٢٥) Jahrbunderts de Mythus des 20 (!) في حين أنّ الصحيح هو: Der Mythus des 20 Jahrhunderts؛ وتحريف عنوان كتاب بول فندلي الذي ورد هكذا (ص ٣٤): Thay dare ti Speas out، وهو في الحقيقة: They dare to speak out، وبين الصيغتين بون شاسع.

– إنّ إلغاء القرار ٣٣٧٩ سابقة خطيرة جدًّا وتحطّ من صدقيّة الأمم المتّحدة، وإنّنا نوافق الدكتور عبد الحسين شعبان إذ قال (ص ٨٦): «إنّ إلغاء القرار لم يكن هو هزيمةً للعرب والفلسطينيّين وحدهم، بل للأمم المتّحدة ذاتها، إذ كيف اقتنع العالم بحقيقة الصهيونيّة العنصريّة ليعود ويناقض نفسه بعد ١٦ عامًا، ويتبرّأ من قراره بدون أن تتخلّى إسرائيل عن سياستها العنصريّة وممارستها اللاإنسانيّة واحتلالها الأراضي العربيّة».

– إنّنا إذ نستنكر العنصريّة الصهيونيّة التي يرى العرب وأصدقاؤهم ومفكّروهم أنّ عصبها هو الاستعمار الاستيطانيّ، نتساءل: ماذا عن أنواع العنصريّة الأخرى التي ما زالت رائجة حتّى أيّامنا هذه في عدد من بلدان العالم، عنصريّات إثنيّة أو دينيّة في بعض الأقطار الأفريقيّة والأميركيّة اللاتينيّة والآسيويّة وحتّى الأوروبيّة، حيث يميَّز بين إثنيّات وإثنيّات وديانات وديانات ويُحرم بعضهم حقوقًا تضمنها شرعة حقوق الإنسان، ويُضطهد بعضهم الآخر وينكّل بهم إن هم اعترضوا. هل لذلك الليل الطويل أن ينجلي؟

أ. ك. حشيمه

تحوّلات الزمن الأخير

تأليف مهى كيّال

دار مختارات، الزلقا - بيروت، ٢٠٠١، ٣٢٠ صفحة

إنّها دراسة في خانة علم الاجتماع قامت بها الدكتورة مهى كيّال والدكتور عاطف عطيّه عن التحوّلات الاجتماعيّة التي حدثت في مدينة طرابلس اللبنانيّة في القرن العشرين، وتبلور الحسّ المدنيّ فيها. وفي المقدّمة، كتب الدكتور هشام شرابي، أستاذ علم الاجتماع المعروف الكلمة التالية: «ما يميّز هذه الدراسة المبدعة إبرازها صورة متكاملة لمدينة طرابلس في تاريخها المتطوّر كما في واقعها الماديّ المحسوس، بشكلٍ يمكّن القارئ من استيعاب إشكاليّاتها الاجتماعيّة والثقافيّة بدقّة ووضوح، ويمكّن الحركات الاجتماعيّة العاملة في الحيّز العامّ من التعامل مع هذه الإشكاليّات لتجاوزها والتغلّب عليها. من هنا يمكن القول إنّ هذه الدراسة تمثّل إنجازًا سياسيًّا هامًّا لعمليّة التغير السياسيّ والاجتماعيّ بقدر ما تقدّم نموذجًا أكاديميًّا متميّزًا وفذًّا في حقل البحوث الاجتماعيّة العربيّة المعاصرة».

إذا ما عدنا إلى قراءة هذه الدراسة، لتبيّن لنا أنّ الباحثين، في معالجتهما أهمّ الموضوعات والقضايا من منظور علميّ ومن باب منهجيّات الأنتروبولوجيا وعلم

الاجتماع، وكذلك التاريخ والجغرافيا، استطاعا أن يرسما نطاقًا موضوعيًا للتحوّلات الاجتماعيّة الاقتصاديّة والسياسيّة والعمرانيّة والمدنيّة في حاضرة طرابلس. تنطلق الدراسة من رسم صورة لتصميم المدينة الهندسيّ بشوارعها وحاراتها ومبانيها، ثمّ ترسم واقع الرجال والنساء في المدينة ووضعها الاقتصاديّ الاجتماعيّ أيّام الانتداب، وكذلك في المرحلة الأولى من زمن الاستقلال وما تميّزت به أيّام الحرب اللبنانيّة منذ ١٩٧٥ وبعدها. أمّا القسم الثاني من الدراسة وهو يتناول الحسّ المدنيّ بين الوعي والممارسة، فهو يقوم بقياس ذلك الحسّ عبر مقياس الانتخابات والمشاركة في العمل المدنيّ والأهليّ وفي تنظيم العلاقات الاجتماعيّة بين مختلف الناس. ويستعين البحث بالتقنيّات الموافقة لكي يقول إنّ المجتمع الطرابلسيّ لا يزال هجينًا، ضائعًا بين الانتماء إلى الواقع المدنيّ والتقوقع على ذاته وذلك يعود إلى ضعف مؤسّسات الدولة.

دراسة عطيّة وكيّال، تحوّلات طرابلس في الزمن الأخير، نموذج يُحتذى به في فهم الواقع اللبنانيّ الاجتماعيّ بكلّ أبعاده. ولا ننسى الإشارة إلى مجموعة الصور والرسوم البيانيّة والجداول التي تفي هذه الدراسة حقّها.

أ. سليم دكّاش

L'aventure de la 1ère croisade

Nouvelle lecture

Par Nasri Salhab, Dar el-Machreq, Beyrouth, 2001, 200 pages

مغامرة الحملة الصليبيّة الأولى

قراءة جديدة

بقلم نصري سلهب

كتاب السفير نصري سلهب هذا يشبه إلى حدّ بعيد، في طروحاته ومنهجه والنفسيّة التي أملته، سائر ما أصدر المؤلّف في كتب له سابقة، فسواء نظرت إلى مصنّفه الأوّل في خطى المسيح (١٩٦٩)، أو ما تبعه: لقاء المسيحيّة والإسلام (١٩٧٠)، وفي خطى محمّد (١٩٧١)، أو ما كتبه في الموارنة، وهو منهم، بعنوان: الأسباب التاريخيّة للإحباط المارونيّ. المسألة المارونيّة (٢٠٠٠) وبالفرنسيّة *Les maronites éternels rebelles* (١٩٩٥) و*La France et les maronites* (١٩٩٨)، أو ما دبّجه من مقالات اجتماعيّة وتاريخيّة وفكريّة في كبريات الصحف والمجلّات اللبنانيّة، تراه هو هو، لا يحيد قيد أنملة عن فكره الجريء ومواقفه الصريحة التي لا تعرف المواربة، وطروحاته المبتكرة التي تنبع من صدر رحب منفتح للحوار إلى أبعد الحدود، ولا تخشى أن تسير، إذا اقتضى الحال، عكس التيّارات المألوفة، فيبدو صاحبها وكأنّه يغرّد خارج سربه. إلّا أنّك لا تستطيع في النهاية إلّا أن تحترم وتقدّر مواقف المفكّر الجريء الذي جعل ديدنه الحقيقة والحوار، هذا يخفّف من حدّة الأولى، وتلك تبني الثاني على أسس متينة لا تعرف الزيف أو الأوهام.

وبالعودة إلى مغامرة الحملة الصليبيّة الأولى يواجهك نصري سلهب بادئ بدء وفي عنوانه الثانويّ مباشرةً، بإعلان واضح: إنّه سيقوم بقراءة المسألة قراءةً جديدة. وإنّه يعترف منذ البداية أيضًا بأنّه، وإن لا يدّعي الإحاطة بموضوعه على نحو مَن سبقه من المؤرّخين الكبار أمثال رينه غروسّيه René Grousset أو دانيال-روبس Daniel-Rops، أتى بأمرين جديدين جديرين بالانتباه، وهما، أوّلًا التركيز، أكثر ممّا فعل السابقون، على حالة الجهل والتقهقر التي كانت سائدة في البلدان المسيحيّة الأوروبيّة أواخرَ القرن الحادي عشر، وثانيًا الأسباب الحقيقيّة التي دفعت البابا أوربانس الثاني إلى إطلاق الحملة الصليبيّة في العام ١٠٩٥، وهي لم تكن دينيّة وحسب، بل رافقتها أسباب أخرى سياسيّة واقتصاديّة، ومعلوم أنّ السياسة والمال، إذا دخلا في شؤون الدين، أفسداها.

حسنًا رأى سلهب أنّ أوروبّا في القرون الوسطى كانت في حالة من التخلّف - النسبيّ - والبربريّة بعيدةٍ جدًّا عن الرقيّ الذي كانت وصلت إليه الدول الإسلاميّة آنذاك. وقد بيّن هذا الطرح مطوّلًا، حتّى كاد يشعرك من خلال إلحاحه، أنّه يبالغ في تسويد صفحة أوروبّا المسيحيّة ليظهر وجه ديار الإسلام في أنصع صورة. إلّا أنّ الوقائع صريحة لا ترحم، وأتى المؤلّف بشواهد كثيرة تظهر أنّ حالة المسيحيّين في الشرق وكذلك حالة الحجّاج القادمين من الغرب إلى الأراضي المقدّسة لم تكن على ما وصفها بطرس الناسك وبعده البابا أوربانس. إلّا أنّ جهل الأوروبيّين الإسلام وتاريخه، وانعدامَ التلاقي بين العرب والغرب، ساهما في توسيع الهوّة بين الحضارتين، والإنسان، كما هو معروف، عدوّ ما يجهل. أضف إلى ذلك أنّ البابا أراد أن يوحّد صفوف الأمراء والملوك المسيحيّين المنقسمين باستمرار لا بل المتحاربين، فوجّههم إلى محاربة «عدوّ» مشترك، فلبّى هؤلاء الدعوة لا سيّما أنّ بلادهم كانت تمرّ بأزمات اقتصاديّة حادّة، فرأوا في غزو الشرق متنفّسًا وإمكانيّات لكسب المغانم وفتح أسواق جديدة. وشاءت المصادفة أن يؤيّد أطروحة سلهب هذه مقال الأنبا المطران يوحنّا قلته في «الحروب الصليبيّة» الوارد في عدد المشرق الحاضر (صفحة ٩٥-١٠٩).

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ تسمية تلك الحروب المشؤومة بالحملات «الصليبيّة» لم تكن واردة عند مؤرّخي ذلك الزمان العرب، إذ عرّفوها بـ«حروب الفرنجة» لأنّهم لم يلمسوا فيها الطابع الدينيّ بقدر ما شعروا بها غزوًا سياسيًّا شنّه الغرب على الشرق، ومعروف أنّ المسيحيّة الشرقيّة عانت من تلك الحروب قدرَ ما عانى الإسلام.

تشاء المصادفة مرّةً أخرى أن نرى هذا الكتاب، المفعم بالتفهّم والحوار، والذي ألّفه صاحبه منذ أكثر من عام، يصدر اليوم ونحن ما زلنا تحت صدمة الهجوم الانتحاريّ على نيويورك وواشنطن، نسمع أصواتًا متطرّفة تخلط بين الغرب السياسيّ والدين المسيحيّ، وتندد بحروب صليبيّة جديدة يشنّها «المسيحيّون» على الإسلام، في حين أنّ المسيحيّة من أعمال الغرب براء، تشجب أخطاء الماضي والحاضر، وتدعو باستمرار إلى نبذ العنف وسلوك سبل الحوار والمحبّة والسلام.

أ. كميل حشيمه

كالُوسْت سركيس غُوْلْبِنكيان

الرجل والمآثر

مؤسّسة كالوست غولبنكيان، ليشبونة، ١٩٩٩، ٦٤ صفحة

نَشر قسم الجماعات الأرمنيّة في مؤسّسة كالوست غولبنكيان هذا الكتيّب لمناسبة مرور مائة وثلاثين سنة على ولادة الرجل العظيم والمحسن الإنسانيّ الكبير كالوست غولبنكيان (١٨٦٩-١٩٥٥)، فبيّنت في قليل من الصفحات، الأنيقة الإخراج، سيرة امرئ ما زالت مآثره تنطق بما كان له من قلب رحب وفكر نافذ في خدمة الإنسانيّة.

وُلد كالوست غولبنكيان في عائلة أرمنيّة ثريّة كانت تقطن إسطنبول، فدرس الهندسة وبرع فيها، وعمل دبلوماسيًّا للسلطنة العثمانيّة، مستشارًا اقتصاديًّا في سفاراتها بباريس ولندن، بعد أن لفت إليه أنظار حكومته في إثر تأليفه كتابًا بالفرنسيّة بعنوان ما وراء القوقاز وشبه جزيرة أبشيرون، وكان في مؤلّفه هذا قد أشار إلى أهمّيّة منابع النفط في الإمبراطوريّة، ممّا دفع دولته إلى أن توكّله وضع تحقيق حول حقول آبار البترول في البلاد.

وكان ذلك منطلَق كالوست في ميدان النفط، فتعامل مع شركات التنقيب العالميّة ودخل مع بعضها شريكًا بخمسة بالمائة من الأسهم فبات يُعرف بـ«السيّد ٥٪»، صاحب الثروة الطائلة.

وكان غولبنكيان رجل أعمال لم يكتفِ بكسب المال، بل تمتّع بحسّ جماليّ نادر واقتنى الآلاف من القطع الأثريّة الرائعة النادرة اعتبرها بمثابة أولاده، فجمعت بعد وفاته في متحف باسمه في مدينة لشبونة حيث أمضى سنواته الأخيرة (راجع صفحات الكتاب ٢٥-٤٢). وكان، قبيل وفاته، قد أنشأ مؤسّسة عُرفت باسمه، مركزُها في عاصمة البلد الذي استضافه ولقيَ فيه الهدوء والسلام إبّان الحرب العالميّة الثانية. ولهذه المؤسّسة أهداف خيريّة وفنّيّة وتربويّة وعلميّة، «تُعتَبر وريثة كامل ثروته، طبعًا بعد تخصيص أفراد عائلته بحِصَص وتوفير بعض الهبات الخاصّة» (ص ٥٠). وهذه المؤسّسة تُعَدّ إحدى أهمّ ستّ مؤسّسات من نوعها في العالم، لها متاحف ومراكز أبحاث علميّة وفرقة موسيقيّة وفرقة رقص الباليه، وتوزّع مساعداتها على عدد كبير من البلدان، لا سيّما تلك التي كانت لها ارتباط بثروة غولبنكيان كإنكلترا التي اكتسب جنسيّتها، والبرتغال التي استقرّ فيها أخيرًا، والبلدان الناطقة بالبرتغاليّة، والعراق. وكان من الطبيعيّ أن لا ينسى هذا الأرمنيّ البارّ بني قومه، فجعل لهم في مؤسّسته قسمًا خاصًّا بجماعاتهم إن في أرمينيا أو في الشتات، لا سيّما تلك المنتشرة في الشرق الأوسط واليونان وإيطاليا وفرنسا والأميركتين، وأغدق عليها المساعدات في مجالات التعليم والبحث العلميّ والاستشفاء وإحياء التراث ودعم مشروعات الكنيسة الأرمنيّة لما كان لها من دور مستمرّ في الحياة الوطنيّة.

إنّ الكتاب الصغير هذا نشيد رائع يحيي ذكرى إنسان تفتخر به البشريّة بعامّة والأمّة الأرمنيّة بخاصّة، فهنيئًا لها بمثل هذه الشخصيّة، وحبّذا لو اقتدى بها الموسرون في بلادنا، وهم كُثُر، لمساعدة إخوتهم المحتاجين، وهم أكثر...

أ. كميل حشيمه

١ – وللكتابة وجه آخر

٢ – قرية من حوران: خَبَب، سكّانًا وعمرانًا وثقافة

تأليف الدكتور عادل الفريجات

دار طلاس، دمشق، ٢٠٠٠، ٢٢٤ صفحة؛ دار نينوى، دمشق، ٢٠٠١، ٢٠٠ صفحة

بدأت رحلة الدكتور عادل الفريجات مع الأدب والكتابة ولم يكد ينهي دروسه الجامعيّة، فألّف في مجالَين أساسيَّين اختصّ بهما، هما النقد الأدبيّ والأدب العربيّ القديم. ومن نتاجه آنذاك: إضاءات في النقد الأدبيّ، دمشق، ١٩٨٠ و١٩٨٥ (طبعة ثانية)؛ خمسة إشكالات نقديّة، دمشق، ١٩٨٨؛ تحقيق الأوائل لأبي بكر تقيّ الدين بن زيد الجراعيّ الحنبليّ، دمشق وبيروت، ١٩٨٩؛ وبشر بن أبي خازم الأسديّ، بيروت، ١٩٩١.

وبعد أن نال شهادة الدكتوراه في الأدب من جامعة القدّيس يوسف – وقد كنّا من اللجنة التي ناقشت أطروحته وسعدنا بذلك – نشر رسالته تلك المعنونة: الشعراء الجاهليّون الأوائل، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٤، وسرعان ما أضحى هذا البحثُ المرجعَ الذي لا بدّ منه لكلّ مَن رام الغوص في تشعّبات الأدب الجاهليّ الأوّل. وتابع الدكتور الفريجات نشاطه التأليفيّ إلى جانب تدريسه في جامعة دمشق بهمّة عجيبة ينشر المقالة تلو المقالة في الصحف الأدبيّة، السوريّة بخاصّة والعربيّة بعامّة. ومن الكتب التي أصدرها في السنوات الأخيرة: دراسات في المكتبة العربيّة التراثيّة، دمشق، ١٩٩٧ و١٩٩٩ (طبعة ثانية)؛ مرايا الرواية، دمشق، ٢٠٠٠. وها هو يتحفنا الآن بكتابَيه الجديدَين: وللكتابة وجه آخر، وقرية من حوران: خبب.

المؤلّف الأوّل يضمّ ثلاثين مقالة وُزّعت بالتساوي على ثلاثة أبواب: أوّلها تناول الشأن القديم وثقافته ونقده، من مثل «مكانة الشعر في نفوس العرب القدماء»، و«أدبنا القديم بين اليونان والفرس (صورتان من التأثّر والتأثير)»، و«هل كان حمّاد الراوية مفسدًا للشعر القديم حقًّا؟»، و«هل لأدب الخيال العلميّ في تراثنا من جذور؟»، و«خصوصيّة الرقم أربعة في الإرثين الطبّيّ و«الأدبيّ عند اليونان والعرب». وتناول القسم الثاني الشأن الحديث، ثقافةً ونقدًا، فجاءت بعض عناوينه كالآتي: «في شاعريّة نزار قبّاني»، «مؤتمر النقد الأدبيّ السابع بجامعة اليرموك»، «مهرجان الرواية العربيّة بجامعة دمشق». أمّا القسم الثالث فقد ضمّ مراجعات لكتب مختارة، منوّعة، يلتقي فيها التراث والمعاصرة، منها: كنوز الذهب في تاريخ حلب لسبط ابن العجميّ، وسبعون، نعيمه لفوزيّة الصفّار الزاوق، وفي الحقيقة الأدبيّة للدكتور منيف موسى...

تجدر الإشارة إلى أنّ الدراسات التي قدّمها الدكتور الفريجات في كتابه تتّصف بالثقافة الأدبيّة العميقة الشاملة، وبالمنهج العلميّ الرصين بما في ذلك الدقّة والموضوعيّة والأحكام الوزينة، إلى أسلوب رشيق أنيق يرتاح إليه القارئ أيّما ارتياح.

ولئن كان لنا من ملاحظة أخرى نبديها، نلفت النظر إلى عدم الإشارة، مع كلّ مقالة،

إلى اسم الدوريّة التي صدرت فيها أوّلًا وتاريخ صدورها. إذن لعمّت الفائدة لدى الباحثين. كما أنّنا كنّا نتمنّى على الكاتب العلّامة لو ذكر، في معرض مقاله الغنيّ «اقتراحات لأسس ثقافة كاتب شابّ»، وفي إطار كلامه على المجلّات العربيّة العريقة المفيدة (ص ٧٩)، أن يذكر مجلّة المشرق التي له فيها كتابات والتي هي اليوم، بعد الهلال التي سبقتها بستّ سنوات، أقدم مجلّة عربيّة ما زالت على قيد الحياة (أُسّست في العام ١٨٩٨).

المؤلّف الثاني لطيف الحجم بقياسه وعدد صفحاته، إلّا أنّه كثيفُ المادّة طريفٌ بالمعلومات التي يوفّرها. إنّه دراسة متكاملة على إيجازها، وَصَفَ بها المؤلّف بلدته، وقد دعاها قريةً تواضعًا منه أو تحيّيًا، وهي في نظرنا أهمّ من قرية إذ يزيد عدد سكّانها على الخمسة آلاف. وقد دفعه إلى عمله هذا ما لمسه في مسقط رأسه من تعاظم الحركة الثقافيّة، فإنّه من المعروف لدى القاصي والداني في سورية أنّ خبب، تلك البلدة الحورانيّة الوادعة، تُحسَب من أرفع البلدات مستوى ثقافة في القطر، يكاد لا يوجد فيها أمّيّ واحد، لا بل يعدّ حاملو الشهادات الجامعيّة من أبنائها بالمئات، وقد أحصاهم المؤلّف فكان رقمهم (٦٦٠) اختصّ أكثرهم بالحقوق ويليهم الأطبّاء والمهندسون فالاقتصاديّون فالمعلّمون. . . .

مهّد الدكتور الفريجات لكتابه بفصل قصير عن محيط خبب الحورانيّ والمدّة التي عمّرت فيها منذ أكثر من مائتي عام. وأتبعه بفصل تمحور على موقع خبب وتسميتها وآثارها القديمة وسكّانها وعمرانها. وخُصّ الفصل الثالث بالحالة التعليميّة في البلدة وجذورها وتطوّرها، وعقبه الفصل الرابع يعرض جداول بأسماء حملة الإجازات الجامعيّة بخبب في جميع الاختصاصات حتّى نهاية العام ٢٠٠٠: من ذلك ٨٢ طبيبًا بشريًّا، ١٨ طبيب أسنان، ٢٥ صيدلانيًّا، ٨١ مهندسًا مدنيًّا، ٣٤ مهندس كهرباء والكترون، ٤٣ مهندس ميكانيك، إلخ. . . أمّا الفصل الخامس، فأفرده الكاتب لأبناء بلدته الذين عُنُوا بالتأليف، فأحصى من هؤلاء (٢٨) ثمانية وعشرين وضعوا أكثر من (١١٠) مائة وعشرة كتب، بغضّ النظر عن الأطروحات الجامعيّة وما خلّفه الشعراء باللغة العاميّة. وهذه لعمري أرقام تدعو إلى العجب والإعجاب. وثمّة فصل سادس وأخير تناول فيه المؤلّف، إكمالًا للصورة، مظاهر ثقافيّة أُخرى كاللهجة الخبيّة واللباس والطعام والأفراح والأحزان والأمثال وسواها من وجوه الحياة الاجتماعيّة، واختُتم الكتاب ببعض الملاحق القصيرة المفيدة.

لا بدّ من إسداء الشكر الجزيل للدكتور عادل الفريجات لما قدّمه من خلال كتابه هذا، فإنّ تلك الصفحات، على إيجازها، لأشبه بموسوعة صغيرة، إن كثرت مثيلاتها توافرت لدى الباحثين وكلّ طالب علم مادّة غزيرة تؤرّخ للوطن وتبرز معالمه على أكمل وجه. ويا حبّذا لو تحاشى المؤلّف في طبعة ثانية، لا بدّ أنّها آتية سريعًا، إقحام الحواشي في النصّ، وإدراجها في أسفل الصفحات لئلّا تقوم في وجه القارئ بتواتر، فتعثّر سلاسة المطالعة.

أ. كميل حشيمه

La Dimension Syriaque dans l'Art
et l'Architecture au Liban
Par Amine Jules ISKANDAR
Éditions de l'Université Saint-Esprit de Kaslik
Collection «Patrimoine» (1), 2001, 296 pages

المدى السريانيّ في الفنّ والتصميم الهندسيّ في لبنان
تأليف أمين جول إسكندر

الجزء الأوّل من سلسلة «التراث» هذه التي تنوي جامعة الروح القدس نشرها هو كتاب ثمين في ثلاثة كتب يسمّيها فهرس المحتويات كالتالي: المدى السريانيّ في الفنّ اللبنانيّ، المدى السريانيّ في التصميم الهندسيّ اللبنانيّ، أمراء الدروز وسرايات لبنان.

أمّا الكتاب الأوّل فتتوّجه قصيدة شارل قرم الشهيرة «قولٌ من الذكريات»، وهو بالتالي يعود بنا إلى نشأة اللغة في لبنان وتطوّرها، ثمّ إلى الأدب السريانيّ في أهمّ رجالاته ومحطّاته، وبعدها إلى المطبعة السريانيّة وعلم الآثار وما كشفه من مطمور في مجال الرموز السريانيّة مثل الصلبان وغيرها. والدراسة التي يقوم بها الكاتب تلفت النظر إلى التصاوير المحفوظة في مختلف كنائس لبنان في بلاد جبيل ولبنان الشماليّ بعامّة، بعد أن يأخذ وقته في درس تصاوير إنجيل رابولا ومخطوط ميامر يعقوب السروجيّ (ثاتيكان سريانيّ ١١٨). وكذلك في درس الكتابات المحفورة في تسعة مواقع مارونيّة لبنانيّة. ولعلّ ما يتوقّف عليه القارئ والناظر معًا هي تلك الدراسة في العديد من المنقوشات ذات الطابع السريانيّ الأصيل وما تحمله من معانٍ ورموز.

ويكمل الكاتب مشواره البحثيّ فينتقل، في كتابه الثاني، إلى دراسة معاني أسماء القرى اللبنانيّة مستفيدًا من الدراسات السابقة في هذا المجال من دون أن ينسى الاستنباط لشرح بعضها، مستوثقًا ومتوسّعًا في المعاني. وهكذا فإنّ الكتاب الثاني هذا يتناول القرية اللبنانيّة بتصميمها وهيئتها وخصوصيّاتها، وكذلك الموسيقى السريانيّة والكنائس التقليديّة ومميّزاتها، وكذلك ما نالته من تأثيرات محلّيّة وأجنبيّة، قريبة وبعيدة، في هذا المجال.

أمّا الكتاب الثالث فهو بحقّ كتاب الأمراء، حيث يتناول الباحث تاريخ الأمراء المعنيّين والشهابيّين واللمعيّين كلّ على حدة، وما امتازوا به في حقول الإدارة والفنّ والثقافة والعلوم، وما تركوا من آثار هندسيّة جمّة في هذا المجال هي مزيج من تأثيرات عربيّة وسريانيّة وأوروبيّة، ولهذا المزيج خصوصيّته وجماليّته وتقنيّاته العالية.

إنّه مجلّد ضخم نفيس، له مكانته في إطار الدراسات القيّمة عن الفنّ في لبنان، وهو بارع في المزج بين أسلوب البحث العلميّ التقنيّ الدقيق والتقديم المبسّط للقارئ الذي يودّ المعرفة، من دون أن ننسى الإشارة إلى روعة الرسوم الفوتوغرافيّة.

الأب سليم دكّاش

مسرح حلب في مئة عام: ١٩٠٠-٢٠٠٠
ظواهر ومدارس ومسارح ونوادٍ وفرق مسرحيّة
أدباء وكتّاب وروّاد ومخرجون وممثّلون مسرحيّون
تأليف محمّد هلال دملخي
مطبعة دار عكرمة، دمشق، ٢٠٠١، ٣٢٧ صفحة

كانت حلب - وربّما لا تزال - مركزًا حضاريًا مهمًّا. فأسواقها ومتاجرها ومصانعها تشهد على دورها الاقتصاديّ في الماضي والحاضر. وفنّها الغنائيّ الذي حافظ على الموشّحات الأندلسيّة واقتبس منها، يبيّن حسّ أهلها الفنّيّ الرفيع. وقد كان للمسرح في حلب شأن كبير في القرن العشرين. وخير دليل على ذلك وفرة المسارح فيها، وعدد الفرق المسرحيّة التي كانت تأتيها من بلدان بعيدة لتقدّم فيها عروضها.

وكتاب مسرح حلب في مئة عام موسوعة تؤرّخ الحياة المسرحيّة بمدينة حلب في القرن العشرين. وهو كتاب يُقرأ بسهولة ويُسر، لأنّ مؤلّفه، الأستاذ محمّد هلال دملخي، تفادى الحشو والإطالة المملّة في السرد، وحرص على تقديم المعلومات كاملة بأسلوب بسيط ومقتضب.

لقد بذل المؤلّف جهدًا كبيرًا في تجميع المعلومات، ويبدو أنّه حصل على كثير منها بوساطة شهود عيان. فلم يغفل ناديًا ولا جمعيّة، مرخّصة أو لا، إلّا وذكر نشاطها المسرحيّ، من دون ميلٍ إلى جهة ما أو انحياز إلى فئة وإهمال الفئات الأخرى.

يتكلّم الكتاب في البداية على أنشطة ما قبل المسرح، أي: صندوق الدنيا، الحكواتي، كراكوز وعيواظ، وخيال الظلّ. هذه الأنشطة كانت حرَفًا يرتزق منها أصحابها، ومع ذلك، لا يتردّدون عن الغمز واللمز في أثناء أدائهم إيّاها معبّرين عن مواقفهم من الوضع الراهن الاقتصاديّ والسياسيّ والاجتماعيّ.

وُلِدَ المسرح في حلب على يد الفنّان يوسف نعمة الله جدّ (١٨٤٢-١٩٠٣)، وهو مارونيّ نزحت عائلته من بشرّي إلى حلب في القرن الرابع عشر. قدّم مسرحيّة «بريجيت» على مسرح المدرسة المارونيّة العام ١٨٧٢، وحضرها عثمان باشا والي حلب وكبار الموظّفين ونالت استحسان الجميع.

بعد ذلك يتبع المؤلّف مسار التاريخ فيذكر النشاط المسرحيّ في بداية القرن، ثمّ من العشرينيّات فالثلاثينيّات، وهكذا حتّى العام ٢٠٠٠. ثمّ يذكر، بأسلوب الأرشفة، التجمّعات النقابيّة التي ظهرت منذ السنة ١٩٧٢، فترة انحطاط الفنّ المسرحيّ كما يقول، والمهرجانات المسرحيّة التي سعت إلى إحياء المسرح، ويختم بسردٍ مفصّل لأسماء الكتّاب المسرحيّين ومؤلّفاتهم، منهم المعروف ومنهم المغمور.

لقد بذل المؤلّف جهدًا جبّارًا في تجميع المعلومات عن المسرحيّات المؤلّفة والمقدّمة في حلب والممثّلين الذين شاركوا فيها، أهواة كانوا أم محترفين. وحرص على ذكر

المناطق والشوارع ودور العرض بأسمائها القديمة والحاليّة بما آلت إليه الآن. وإذا ما نُسيَ ذكر بعض المسرحيّين أو العروض المسرحيّة، كأعمال المرحوم إيليّا سقّال (١٩٦١-٢٠٠٠)، الذي كتب عنه نشرة الأرمن الكاثوليك بحلب (العددان ٣-٤/٢٠٠٠)، فلأنّه لم يصادف مَن يهديه إليه ليكتب عنه.

أ. سامي حلّاق اليسوعيّ

لوّن الأشواك

تأليف إبراهيم سمعان

منشورات إبراهيم سمعان، بيروت، ٢٠٠١، ١٢٠ صفحة

الحمد لله الذي ما فتئ يرأف بنا وبالشعر، فيرسل إلينا، بين حين وآخر، في الصحراء التي ترتمِض تحت شمسها الحارقة آدابنا وبخاصّة شعرنا، بعضَ مَن ينعشون فينا الأمل ويؤكّدون أنّ القريض في بلاد الضادّ، ولا سيّما في محراب الإلهام لبنان، ما زال حيًّا يُرزَق. ومن هذه النخبة إبراهيم كمال سمعان الذي طلع علينا أخيرًا بديوانه التاسع لوّن الأشواك، جاءَ وردةً تلتقي سابقاتها في إضمامة متناسقة الألوان فوّاحة العبير.

دخل إبراهيم سمعان عالم الشعر، لا بل اقتحم قدس أقداسه منذ أن أتحفنا، وهو في مطلع العشرينيّات من عمره، بمجموعته الأولى الهادرة الموسم العذراء (١٩٦٣) منبّئًا إذ ذاك بأنّه سيكون على مثال خاله الشاعر المحلّق صلاح لبكي، مؤكّدًا ما جاء في المثل العاميّ المأثور: «إبن الأخت وإن بار (فسد) فثلثاه على الخال». وبعد مدّة من السكون والاختمار، كرّت السبحة، فطالعنا له بشغف: نِيم (١٩٨٢)، ومَيلاء (١٩٨٥)، وهِجان (١٩٨٧)، ثمّ لَيْلاك (١٩٨٩)، فـأرزُكَ لو يؤكَل (١٩٩٣)، فـعزف على الأبجديّة (١٩٩٦)، فـ أنتِ مائي وانتمائي (١٩٩٩)، إلى أن أطلّت المجموعة الأخيرة، لا الآخرة بإذن الله.

إنّ أوّل ما يلفت انتباهك هو حسن اختيار سمعان عناوينَ دواوينه، فهو ينحتها نحتًا ويتأنّق في انتقاء ألفاظها، فتختصر واقع المضمون وتصوّره بومضة خاطفة صاعقة يغلّفها الجمال والجرْس. والقصائد في الكتاب على شاكل عنوانه: جوهر يتألّق في مظهر، ومظهر يحييه جوهر. لزم الشاعر القصيدة العموديّة الموزونة على وجه الإجمال، غيرَ منقاد إلى سهولة «الشعر المنثور»، فجاءت مقطوعاته محكمةَ السبك بليغةً في إيجازها، فصيحةً سلسة، مع نفحة من الحداثة في أوزان متنوّعة رشيقة.

وما يزيد من جمال القصائد أنّها لا تبقى وشاعرَها في برج من التفنّن عاجيّ، بل تعالج شؤونًا من واقع الحياة، وهنا عبقريّة الشاعر، فإنّه يرفع الأمور العاديّة اليوميّة إلى قمم الفنّ والجمال، ويغوص على معاناة الإنسان وأوجاعه وتطلّعاته، فيخرجها من أصفادها لآلئ تلمع في الظلام وتوحي بالأمل بعد الألم. وسمعان في ديوانه الأخير يركّز على ما يحيط بعالمه وينبت في وسطه من «أشواك»: القلوب الصخريّة المتحجّرة، والحكّام والمتجبّرين المزيّفين، مستصرخًا الضمائر و«الأوادم»، فتثور نبرته وتزمجر، إلّا أنّ الرجاء لا يفارقها

«فيلوّن» تلك الأشواك ويُنبت في العوسج وردًا، وإذا بزّبد الحزن يلغيه حلمٌ مليح (ص ٨٣)، ويدعوك زهرُ اللوز المتصر على الشتاء إلى أن تحدّق به وتمثله:

... يا حالمًا بالفوز بالياسمين، بالرؤى
حدّق بزهر اللوز إنّ حُلُمٌ يومًا نأى

(ص ١٠٢)

إثنان ينطقان في شعر إبراهيم سمعان متكاملَين: الثورة والأمل، لأنّ اثنين آخرين متكاملين يواكبانهما، مرآةً لهما وصدى: القلب والعقل. وما أجمل ما جاء وصفهما بريشة الشاعر إذ قال:

إن كنتَ قلبًا وعقلا فأنتَ تُنْهَلُ نهلا
إنْ كنتَ ذا، دون ذاكَ فأنتَ صخرٌ هواكَ
أو كنتَ ذاكَ، دون ذا أنتَ البريءُ في الأذى
إن لم تكنْ هذا وذاك يا فيضَ ما فاض أذاك

(ص ١١)

شكرًا لشعر إبراهيم سمعان لأنّه مُصْلَحٌ مُصلِح، ينطلق من الجمال ليغسل البشاعة، يُكبّ على ما هو أعرج ليقوّمه، وعلى ما هو مزوّد ليثقّفه، فتستوي الأمور ويأتي ملكوت «الأوادم» يلوّن الأشواك.

أ. كميل حشيمه

زغاريد الجنّ

تأليف فريد أبو فاضل

دار الإبداع، الجديدة - بيروت، ٢٠٠١، ١٢٠ صفحة

فريد أبو فاضل (١٩٠٨-١٩٦١) سليل أسرة نبغ أفراد منها كثيرون في المجالات الاجتماعيّة والوطنيّة والفكريّة. وكان هو صحافيًّا مرموقًا وأديبًا مجلّيًا. وممّا خلّفه بين أوراقه بعض الأقاصيص أحبّ نجله المحامي بسّام نشرها، وفاءً لذكرى الوالد ولما تكتنزه من قيمة أدبيّة وإنسانيّة.

خمس عشرة قصّة قصيرة يطالعها القارئ بلذّة وفائدة، فتشدّه إليها ويصعب عليه تركها قبل بلوغ آخر سطر من آخر صفحاتها. فالمضمون سهل الإحاطة به، لا عُقَد فيه، بل يُسْرَد في حدث واحد شائق بليغ بما يخالجه من واقع إنسانيّ وخبرة عميقة. ومن الأمور التي يبرزها المؤلّف عِبَرٌ مستقاة من حياة الجبل اللبنانيّ وعنفوان أهله وطموحهم وذكائهم الفطريّ، وحِكَمٌ تجسّدها أمثال مأثورة، وفضائلُ راسخة، منها المروءة والوفاء والعدل.

وما يريح القارئ في تنقّله بين قصّة وقصّة أسلوب سلس رشيق أنيق، ينبئ عن مَلَكة لناصية الإنشاء قلّ نظيرها، وإن اعتورت بعض الأغلاط الشائعة صفحات الكتاب الناصعة.

من ذلك قوله «أجاب على أسئلة» (ص ١٠١)، والصحيح «أجاب عن...» و«أعود إليه بنفس الشوق» (ص ٩٤-٩٥)، والمفروض «أعود بالشوق نفسه»، واستعماله كلمة «إنسانة» (ص ٩٧، ٩٨، ١٠٤)، علمًا أنّ «الإنسان»، وهو اسم جنس، لا مؤنّث له. إلّا أنّ هذه الهنات لا تُقاس البتّة بما يتألّق به الكتاب من بيان رفيع يسمو به خيال مرهف يدغدغ النفس ويدعوها إلى فوق. فلا مراء أنْ تكون هذه المجموعة ممّا يلذّ الكبير البالغ والحدث الناشئ معًا، وقد انتبه إلى ذلك الأمر ناشر الكتاب فألحقه في صفحاته الأخيرة بسلسلة من «الأسئلة حول القصص» (ص ١٠٧-١١٤)، صاغها الأديب المربّي الدكتور ربيعة أبي فاضل، نسيب المؤلّف، لتُساعد التلامذة على فهم النصّ وتذوُّقه وتحليله، كما تأخذ بيدهم للتعمّق في أسرار اللغة العربيّة الجميلة.

أ. كميل حشيمه

شذَرات

تأليف شفيقة الهنود

بيروت (؟)، ٢٠٠١، ١٢٠ صفحة

مربّية صاحبة الخبرة الطويلة في تنشئة الشبيبة وتوجيهها، معلّمة لها في تدريس العربيّة بِراس وعهود ووثاق، شاعرة رقيقة بعيدة الغوص على أسرار النفس، عالية التحليق في فضاء القرائح، هكذا بدت شفيقة الهنود في شذرات، وهو ديوانها الثاني بعد مجموعتها الأولى التي أسمتها نثار البَتلات.

يستوقفك وأنت تطالع الديوان الصغير الأخير وفرة الموضوعات التي يتناولها، بل التي تمسك بالشاعرة وتستصرخ صوتها وتسترسل بريشتها، فتتعاقب بدون هوادة مُعالِجةً أهمّ ما يختلج في نفس الإنسان من قضايا ومشاعر: الانتظار، العلاقة، الموسيقى، الجمال، الحقيقة، الحرّيّة، الحزن، الظلم، الدموع، الطموح، البغض والغضب، المرأة والأمّ، العطاء، السلام، الصلاة والله.

ويلفتك، إلى هذا، ميل الشاعرة إلى إبراز تلك «التيمات» والفِكر الأساسيّة متزاوجةً مع نقيضاتها أو مكمّلاتها، بحيث يُبرز النقيضُ نقيضه ويؤيّد المكمّلُ أساسه، وإذا بالمطر يرافق اليَبَس، والصبح يليه الغَلَس، والجسم يَصحبه النَّفَس والنَّفَسَ، واللهب يطهِّر الدَّنَس، والخطيئة تغفرها النعمة، والمادّة يحييها الروح، والنار تصير إلى نور، وإذا بالسجين طليق وبالسنبل الفارغ يمتلئ ليعطي، والماء يتدفّق حياة.

ويلحظ المتمعّن في شعر الشفيقة أنّها نَشَدَت فأنشدت، أكثر ما أنشدت، الحقيقة والجمال والحبّ، ذلك الثالوث الذي طالما وجد فيه الفلاسفة أهمّ «صفات» الله، وتكون شاعرتنا قد وصلت بذلك، من طريق غير مباشر، إلى خالق الكون وعلّة وجوده وضالّته المنشودة. ومن جميل ما وصفت به الحبّ قولها:

لَيْتَهم يدرون أنّ الحُبَّ كنزٌ ... لا ثراءٌ، لا دهاءٌ فيه، بل طعم السماء

(٢١)

والحبّ في نظرها مفجّرُ الطاقات، وباني الحضارات، يغفر الذنوب وينشر السلام والفرح، وهو المنتصر أخيرًا وأبدًا (ص ٣٣-٣٤). والحبّ هو الغنيّ الموزّع غناه كالسنبلة الملأى حبًّا، «والغريب أنّه لا فرق بين الحَبّ والحُبّ إلّا بحركة الحاء» (ص ٨٧).

ولئن جاز الكلام في أسلوب الشاعرة، فإنّما تمتاز كتابتها بسبك الحِكَم تتوافر في كلّ موضوع مطروق. إليك على سبيل المثال ما قالته في الحزن، مُناقِضةً سائر ما وصفه الناس به، وكم هي على حقّ:

«ما الحزن إلّا غضبةٌ فيها تحدٍّ للقَدَرْ
هو ثورة المقهور، يأبى الانكسار لمَن غَدَرْ
(...) تسمو به النفس الوجيعة في انجذاب للكِبَرْ
-هذا هو الحزن انبعاث وارتقاء للبشَرْ»
(ص ٢٣)

واسمَعْها تقول في جمال الحبّ وعظمته:

«إن كنتَ عظيمًا ترقى المجدَ بعزم رجولة
(...) فإنّ الأعظمَ والأبقى حبٌّ بصفاء طفولة»
(ص ١٧)

وفي ما يختصّ بالأوزان التي اعتمدتها الشفيقة، فإنّها سلكت بها مسلكًا وسطًا، لا هو ما كثُر استعماله في أيّامنا على أنّه شعر فدُعي الشعر المنثور (!)، ولا هو الشعر الموزون ببحوره الخليليّة المعهودة، وقد لا يوافقها أصحاب هذا المذهب، أو ذاك، إلّا أنّ الحكم متروك للقرّاء، وسحر الكلام ووقعه هما المقياس في النهاية.

ولنا ملاحظتان في الختام. لقد أكثرت شاعرتنا استعمال القوافي الساكنة فجاءت غالبيّتها على هذا المنوال، ويا ليتها استعاضت عن بعضها بالقوافي المتحرّكة لمزيد من التنويع. ثمّ نلفت انتباه صاحبة الديوان إلى خطإ طباعيّ شوّه ظهر غلاف كتابها فورد في السطر الثاني: «لو أستطيع بأن أذوق»، ما جعل الفعل يتعدّى بحرف الباء وهو غلط واضح، وقد كُرّر في داخل الكتاب (صفحة ٦٤، سطر ٢، وصفحة ١٠، سطر ٦).

ومهما يكن من الهفوة الطفيفة العابرة هذه، فديوان شفيقة الهنود من المجموعات التي يحسب لها حساب، وقد استحقّت صاحبته، المعلّمة المربّية المعطاء، أن يقال فيها ما وصفت به المعلّم (ص ٦١-٦٢):

«في قلبه حبّ العطاء كأنّه	نبضٌ به يحيا، وشوق يُزهِرُ
(...) يا شعلةً في وهجها ذاب الأذى	سقطت قشورٌ ثمّ شعّ الجوهرُ
(...) تعطي فتغني من عطائك للملا	أنتَ السحابُ على يباس يمطرُ»

أ. كميل حشيمه

كلمات... كان لا بدّ منها

تأليف الخورأسقف يوحنّا الحلو

(صيدا)، ٢٠٠١، ٢١٦ صفحة

لماذا يرسم الرسّام؟ لأنّ دافعًا باطنيًا يحثّه على الإمساك بريشته شاءَ أم أبى. لماذا ينحت النحّات؟ لأنّ قوّة داخليّة تدفعه إلى أخذ الإزميل ومعالجة الرخام أو الحجر. وهكذا شأن الكاتب الأديب، فإنّ هاتفًا يهمس في أذنه، ومِدادًا يجري مع دمه يقولان له: أكتب، لا بدّ لك أن تقول كلمتك.

لقد سمع الخورأسقف يوحنّا الحلو، الكاهن الغيور والإنسان الأديب القريب من الناس، صوتًا يقول له «في حينه وفي غير حينه» على حدّ عبارة بولس الرسول: أكتب، قُلْ كلمة الحقّ، كلمةً تنير وترشد، تعزّي وتشجّع، تدافع وتبني. سمع وأصغى، وفعل فأنجز. كتب في كثير من المناسبات، الدينيّة منها والدنيويّة، نُشرت كلماتُه مقالاتٍ في بعض المجلّات والصحف اللبنانيّة، كجريدة النهار أو مجلّة الرعيّة، فجمعها بعد حين في كتابه هذا «كلماتٍ كان لا بدّ منها». وقد خطّها قلمه السلس الأنيق بإيجاز بليغ، ورصانة وحكمة، تارةً يدافع عن قضيّة إنسانيّة محقّة، وطورًا يرسم صورةَ شخصيّة أدّت دورًا بارزًا في خدمة الدين والأوطان؛ مرّة يناقش مسألةً أو يحلّل مشكلةً، ومرّات يتأمّل في مقاطع من الإنجيل أوحتها له دورة السنة الطقسيّة فيستخلص عصارتها للبنيان.

عرفنا الخوري يوحنّا الحلو مترجمًا بارعًا نقل إلى العربيّة في ما نقل، عددًا من روائع القدّيس أوغسطينس، وها هو يتحفنا الآن بنفثات وضعها قلمه فجاءت مفعمة بروحانيّة عميقة وخبرة إنسانيّة مرهفة. حقًّا إنّها «كلمات كان لا بدّ منها».

الأب كميل حشيمه

الإخراج الصحافيّ

تأليف الدكتور جان صقر

لبنان، ٢٠٠٠، ١٤٤ صفحة

الدكتور جان صقر مؤرّخ تمرّس في الصحافة ومتفرّعاتها مديرًا لكلّيّة الإعلام والتوثيق بالجامعة اللبنانيّة ومدرّسًا فيها. لذا جاء كتابه الأخير هذا عصارة خبرة واسعة وعلم ودراية. وقد وزّع موادّه على ثمانية فصول: أوّلها بعنوان «إعداد النسخة»، وثانيها بعنوان «القياس وأحرف الطباعة»، والثالث «ضبط أحرف النصّ وترقيم النسخة»، والرابع «العناوين، ضبطها وترقيمها». أمّا الخامس فعنوانه «معالجة الزخرفات»، والسادس عنوانه «التنظيم الفنّيّ للصفحات»، في حين أعطي الفصل السابع عنوان «التصحيح وضبط النصوص»، والفصل الثامن «ترتيب الصفحات وتثبيتها». وألحقت الفصول بصفحتين من المراجع، جميعها بالفرنسيّة (أفلم يُنتج العرب شيئًا من هذا القبيل بلغتهم؟).

هذا الكتاب لا يفيد طلّاب الإعلام وحدهم وحسب، بل سواهم من الطلّاب الجامعيّين لدى تحصيلهم مادّة المنهجيّة في التأليف. ويستحسن أن يُعاد النظر في الصفحات ٢٩-٣٤ لوقوع عدد غير قليل من الأغلاط الطباعيّة.

أ. ك. حشيمه

من منشورات جامعة السيّدة (اللويزة - لبنان)

١

Palma Research Journal,
Notre Dame University,
Lebanon – Volume 7 – Issue N° 2 – 2001, 164 p.

مجلّة «پالما» للأبحاث

قدّم للعدد رئيس التحرير، د. أمين ألبرت الريحاني، فشدّد على أنّ المجلّة تسعى لعمل أكاديميّ خلّاق هو البحث. لذا، لا يقتصر هدفها على مرافقة تطوّر المعرفة فقط، بل تجهد لتخطّي حدود المعرفة، فاتحة آفاقًا جديدة، ومقدّمة مقاربات ومفاهيم جديدة. وقد توزّعت المقالات التي كتبها أصحاب اختصاص، باللغتين الإنكليزيّة والعربيّة، على حقول مختلفة. فكتب في العلوم الإنسانيّة: د. منصور عيد، «الحركة النضاليّة لحرّيّة المرأة في الرواية اللبنانيّة المعاصرة»، ود. هنري ملكي، «أمين الريحاني في أميركا من خلال رسائله بالإنكليزيّة»، والدكتورة جوسلين بحّوث، «امتحانات الجدارة أو الإنجاز المبنيّة على المقاربة المرتكزة على المضمون Content-based approach» (بالإنكليزيّة)، والدكتورة إلهام هاشم، «فنّ اتّخاذ القرار في المؤسّسات التربويّة العالية الناطقة بالإنكليزيّة: دراسة حالة جامعة السيّدة والجامعة اللبنانيّة الأميركيّة» (بالإنكليزيّة). وكتب في حقل العلوم السياسيّة د. جزسي زدانوسكي عن «مشاعر وولاءات جديدة: الخليج الفارسيّ من ١٨٩٥ إلى ١٩١٨ في تقارير البعثة العربيّة» (بالإنكليزيّة). وكتب في ميدان الهندسة المعماريّة والفنّ والتصميم المهندس نيقولا غبريال عن «عواقب الوضعيّة المدينيّة على التراث في لبنان: حالة صُور» (بالإنكليزيّة). أمّا في حقل العلوم الطبيعيّة والتطبيقيّة، فثمّة أربع مساهمات بالإنكليزيّة قدّمها الأستاذ نهاد رزق ود. عجّاج طربيه ود. باسم غلاييني ود. ناصر سعد.

أ. ص. أبو جوده

٢

New Lebanese Curriculum for Languages,
Ed., Sami K. Samra, NDU Press, 2001, 130 p.

منهاج لبنانيّ جديد للّغات

يمثّل هذا الكتاب ثمرة مؤتمر نظّمه قسم التربية وقسم الإنكليزيّة في جامعة السيّدة، حول الموضوع المذكور أعلاه، وذلك في ١٨ و١٩ أيّار ٢٠٠٠. تضمّن الكتاب مقدّمة ومداخلات لاختصاصيّين بلغ عددها ستّ عشرة، تمّ التركيز فيها على نقاط أساسيّة من المنهاج اللبنانيّ المدرسيّ الجديد، الذي بدأ تطبيقه إبّان السنة الأكاديميّة ١٩٩٨-١٩٩٩. وتميّزت المداخلات ببعد نظريّ وآخر تطبيقيّ، أُلقيت الأضواء فيها على حسنات المنهاج وسيّئاته، وقُدّمت اقتراحات لتحسينه. ومن المهمّ أن نشير، أخيرًا، إلى أنّ المؤتمر عالج مسألة تطبيق المنهاج الجديد، لا في ما يختصّ باللغة الإنكليزيّة وحسب، بل العربيّة والفرنسيّة أيضًا.

وبالعودة إلى المحاضرات المنشورة، ركّز الذين تكلّموا على تعليم الإنكليزيّة على أهمّيّة الانطلاق من النصوص لا من القواعد الصرف (د. أسعد عيد)، مقدّمين أمثلة واقعيّة (د. عليّ ربعي)، لافتين إلى أنّ الأدب يصقل اللغة الثقافيّة والتفكير النقديّ (أ. لين روجرز وأ. جمية أبي سعدى). وفي القسم الخاصّ بالفرنسيّة ركّزت الدكتورة مارسيل خورسنجيان على دور المعلّم في خلق الظروف المؤاتية للاكتساب وعدم تطبيق المنهاج تطبيقًا أعمى. وقدّمت د. جوسلين الحاجّ - باحوث مداخلة عن تقييم معارف التلميذ واكتساباته. أمّا في ما يعود إلى العربيّة فقد توقّف د. سهيل مطر على الخلفيّات الفلسفيّة في منهج اللغة العربيّة وآدابها، في حين أنّ د. أمين ألبرت الريحاني لفت إلى أنّ الأدب ونصوصه تجعل من التعليم مادّةً حيّة.

أ. صلاح أبو جوده

٣

Tim Knowles & Joudallah Bey El-Mourhabi,
Strategy and Planning for Tourism and Hospitality: a Focus on the Middle-East,
NDU Press, 2001, 290 p.

إستراتيجيّة السياحة والضيافة والتخطيط لهما: تركيز على الشرق الأوسط

الهدف من هذا الكتاب الذي وضعه اختصاصيّان، تقديم أسس متينة للطلاّب الذين يتخصّصون بحقل السياحة والضيافة. يتألّف الكتاب من مقدّمة وعشرة فصول. يشمل

الفصل الأوّل دراسةً نقديّة لفكرة السياحة كما فهمها باتلر Butler، وإبرازًا لرباطها القائم على التخطيط. أمّا الفصل الثاني، فيتمّ التعرّض فيه لنموذج باتلر في ضوء مبادئ التسويق، والعناصر الثانية، الاجتماعيّة والشخصيّة والنفسيّة التي تؤثّر في تلك الصناعة. ومن ثمّ، يبيّن المؤلّفان، في الفصل الثالث، أنّ «سوق العطلة» يُفهم حاليًّا في صلته الوثيقة بسلسلة من القطاعات المختلفة. ويستعرضان في الفصل الرابع ديناميّات صناعة السياحة، انطلاقًا من بُعد السوق الإستراتيجيّ، فيعتبران عناصر العرض والطلب. ويكمّلان في الفصل الخامس تلك المقاربة، فيحاولان أن يحدّدا مضامين مفاهيم رئيسيّة مثل التطوّر والحاجات وأجيال المستقبل وأنواع الدعائم وغيرها. وفي الفصل السادس، يدمجان التخطيط الإستراتيجيّ وتحليل دورة الحياة، ساعيان، في ضوء ذلك، إلى وضع نموذج باتلر موضع التنفيذ. وينتقلان، في الفصل السابع، إلى استكشاف النشاطات الاقتصاديّة ونتائجها على تطوّر السياحة. ومن ثمّ، يكرّسان الفصلين الثامن والتاسع لموضوع العولمة وعلاقتها بالسياحة والضيافة من جوانب مختلفة. وفي الختام، في الفصل العاشر، يتناولان موضوع الكتاب مع تركيز خاصّ على لبنان، فيشدّدان على أنّ مستقبل السياحة في لبنان يتوقّف على تطبيق إستراتيجيّات معيّنة في هذا الحقل، ويقدّمان أحد عشر اقتراحًا لإنعاش السياحة في لبنان وتحسينها.

أ. ص. أبو جوده

٤

الاستفادة من ثورة المعلومات في تطوير طرق التدريس في الجامعات العربيّة

جامعة سيّدة اللويزة، لبنان، ٢٠٠١، ٣٦٨ صفحة

يتضمّن هذا الكتاب وقائع المؤتمر الذي نظّمته جامعة سيّدة اللويزة – زوق مصبح (لبنان) بالتعاون مع اتّحاد الجامعات العربيّة يومَي ١٢ و١٣ آذار/مارس ٢٠٠١ والذي دارت أبحاثه حول الموضوع المذكور في العنوان. لقد ساهم في اللقاء العلميّ هذا حوالى سبعين باحثًا وأستاذًا ومفكّرًا نصفهم يمثّلون الجامعات العربيّة المشاركة، وتميّزت المداخلات وما عقبها من حوارات، بالرغبة في تحاشي النظريّات المجرّدة والاستعاضة عنها بمواجهة الواقع المتبدّل في عصر السرعة المتزايدة وثورة التكنولوجيا لا سيّما في حقل المعلوماتيّة. وبعض عناوين تلك المداخلات بليغ من هذا القبيل. فمنها: «التكنولوجيا والتعليم الجامعيّ عن بعد»، «كيفيّة الاستفادة من التجربة الهنديّة»، «التكنولوجيا وطرائق تدريس اللغة العربيّة في جامعة دمشق»، «النشر الإلكترونيّ في العالم الثالث: لبنان نموذجًا» (بالإنكليزيّة، علمًا أنّ ثلث الأبحاث تقريبًا حُرِّرت بهذه اللغة). وفي ختام المؤتمر تبنّى المجتمعون ٢٣ توصية، منها على سبيل المثال: تشجيع الطلّاب على استعمال الكمبيوتر، نشر نصوص الباحثين ودروس الأساتذة على الكمبيوتر، إقامة حلقات تدريبيّة

لأساتذة الجامعات بغية تمكينهم من طرق استعمال الوسائل الإلكترونيّة، إنشاء مراكز بحث تعتمد تلك الوسائل في كلّ من الجامعات العربيّة وربط هذه المراكز بعضها ببعض.

. كميل حشيمه

٥

Advertising and Marketing Communications in the Middle East,
by Kamal G. Darouni
N.D.U. Press, 2001, 508 + XLII pages

الإعلان وتسويق وسائل الإعلام في الشرق الأدنى

المؤلّف صاحب خبرة طويلة في مجال الإعلان تعود إلى نحو ثلاثين سنة، كما أنّه يدرّس هذا المقرّر في جامعة سيّدة اللويزة - لبنان - منذ عشر سنوات. وكتابه غنيّ بهذه الخبرة، يضعها في خدمة الطلّاب وأيضًا في خدمة الباحثين، إذ يذخر بالمادّة والوثائق المعروضة بوضوح، ما يجعله مرجعًا ثمينًا نادرًا.

ومن محتويات الكتاب: وسائل الإعلام في التاريخ، من البدايات في الوسائل المكتوبة، حتّى سيطرة السمعيّات والبصريّات (الفصل الأوّل)؛ الإعلان في لبنان، من أيّام الروّاد (١٩٣٥) حتّى زمن الاختمار (٢٠٠١) وهي مادّة الفصل الثاني؛ يلي ذلك أحد عشر فصلًا تعالج إستراتيجيّات التسويق والسبل الخلّاقة لإنجاحها، وعلاقتها بالعولمة وما إلى ذلك. وفي الختام ثلاثة ملحقات: معجم لأهمّ المصطلحات (١٢ صفحة)، لائحة مسهبة بالمراجع، وجميعها بالإنكليزيّة (٢٣ صفحة)، فهرس للأعلام (٦ صفحات).

أ. ك. حشيمه

٦

الأب بطرس التولاويّ
الإيساغوجي أو المدخل إلى المنطق

- مخطوطة من العام ١٦٨٨ -

تقديم أمين ألبرت الريحاني

منشورات جامعة سيّدة اللويزة، ٢٠٠١، ٣٠٤ صفحات بالعربيّة، ٤٠ صفحة بالفرنسيّة

بطرس التولاوي (١٦٥٧-١٧٤٦) الفيلسوف واللاهوتيّ أمضى قسمًا من حياته في مدينة حلب مؤلّفًا ومعلّمًا. من أهمّ مؤلّفاته كتاب الإيساغوجي أو المدخل إلى المنطق وقد سعى الدكتور أمين الريحاني إلى نشره للمرّة الأولى، وكتاب المنطق (١٦٩٣)، وعلم الطبيعيّات (١٦٩٨) وفي علم الإلهيّ (١٧٠٣) وكتاب في الصلاة العقليّة هو مرآة النفوس (١٦٩٠) وعلم اللاهوت العقائديّ (١٧٠٧) وله في اللغة والأدب والتاريخ الكنسيّ وموضوعات

أخرى مؤلّفات متعدّدة. وقد وضعت مقدّمة الريحاني رسمًا بيانيًا (ص ٣٣) لأعمال التولاوي مع ملاحظات عليه. ومن الذين استقوا العلم من التولاوي، تذكر المقدّمة (ص: ١٥) أسماء شهيرين مثل المطران جرمانوس فرحات والمطران عبدالله قرألي والمطران جبرايل حوّا والقسّ عطاالله زندة والخوري نيقولاوس الصائغ والشمّاس عبدالله زاخر. أمّا الكتاب، وقد تمّ طبعه باللون البنّيّ (؟) فإنّه يتضمّن مقدّمة موسّعة فيها الكثير من المعلومات المفيدة عن التولاوي وكتابه المدخل إلى المنطق وهي باللغتين العربيّة والإنكليزيّة. أمّا نصّ الإيساغوجي (وهي لفظة يونانيّة الأصل تعني المقدّمة العلميّة لدراسة في حقل من حقول المعرفة)، فإنّ الناشر اختار أن يثبت صورة عن صفحة المخطوطة على صفحة، فيقابلها النصّ المحقّق على الصفحة المقابلة، وذلك ما يسهّل مهمّة الباحث والدارس في الفلسفة، وقد وضع المحقّق ضمن النصّ المحقّق ما اعتبره تصحيحًا للمخطوطة وذلك ضمن قوسين.

لا شكّ في أنّ تحقيق مخطوطات التراث الفكريّ هو عملٌ شاقّ يتطلّب الكثير من الانتباه والمراجعة وإعمال المنطق ومعرفته. وقد وُفّق الدكتور الريحاني في ذلك وفي إضافة نصّ أساسيّ من التراث الفلسفيّ العربيّ إلى المكتبة العربيّة.

الأب سليم دكّاش

The Virgin Mary in Lebanon
Volume I: District of Akkar
by Anwar Saber
Notre-Dame University Press, Lebanon, 2001, XXIV + 188 + 24 p.

العذراء مريم في لبنان
الجزء الأوّل: قضاء عكّار
تأليف أنور صابر
منشورات جامعة سيّدة اللويزة، لبنان، ٢٠٠١، XXIV + ١٨٨ + ٢٤ صفحة

إمتاز لبنان بتعلّق أبنائه بمريم العذراء، فنادوا لها الكنائس والمزارات والمذابح بالمئات حتّى بلغ عددها، بحسب ما ورد في إحصاء ذكره المطران يوسف بشارة والأب بولس الفغالي في كتابهما **العذراء مريم** (الطبعة الثانية ١٩٩٠، ص ١٥١)، نحو ١٣٠٠ كنيسة و٣٠٠٠ مذبح. وللمسلمين فيه أيضًا مزارات على اسم مريم بنت عمران وأمّ عيسى. وقد صُنّف في الكنائس المريميّة اللبنانيّة وتاريخها وما يدور في فلكها من شعائر ونشاطات دينيّة عددٌ كبير من الكتب اشتهر من بينها كتاب ضخم بالفرنسيّة لمؤلّفه الراهب اليسوعيّ جوزيف كُودار Joseph Goudard عنوانه *La Sainte Vierge au Liban* (باريس، ١٩٠٨)، أُعيد طبعه منقّحًا ومزادًا عليه في العام ١٩٥٥ ببيروت، بهمّة مؤرّخ يسوعيّ آخر هو الأب هنري جلابير Henri Jalabert، وهو ما زال مرجعًا لا غنى عنه متوفّرًا في طبعته الثالثة. ومن الكتب الأخرى القيّمة مؤلّف المطران يوسف بشارة والخوري بولس الفغالي، السابق

ذكره، وكتيّب بقلم الأب جلابير أيضًا، عنوانه بالطبعة العربيّة العذراء مريم في لبنان. إكرامها ومزاراتها (دار المشرق، بيروت، ١٩٨٩). يضاف إلى ذلك نُبَذ عن مزارات وكنائس مريميّة دُوِّنت في تواريخ البلدات والمناطق اللبنانيّة المختلفة.

وجاء اليوم كتاب الأستاذ أنور صابر مساهمة جديدةً جليلة، غنيّةً متكاملة، مضمونًا وشكلًا، تثري المكتبة المريميّة وتشرّف واضعها وناشرها على حدّ سواء.

أمّا الناشر فهو جامعة سيّدة اللويزة، بنت الرهبانيّة المارونيّة اللبنانيّة، وكلاهما جَعل العذراء مريم شفيعته، فأرادا بهذا العمل «المريميّ» أن يربطا الإيمان بالعلم، والروح بالعقل، والجمال بالتاريخ، وأوكلا إلى المصنِّف القيام بالمشروع فقام به خير قيام.

والكتاب هو جزء أوّل من سلسلة سوف تصل إلى ١٢ مجلّدًا يخصّص كلّ منها بمنطقة من مناطق لبنان. أمّا المجلّد الأوّل هذا فأفرد لأقصى شمال البلاد، لقضاء عكّار. وقد اتّبع المؤلّف منهجيّة واضحة سهلة موضوعيّة، ماسحًا المنطقة مسحًا شاملًا، مقدّمًا لمحةً تاريخيّة عن البلدة أو القرية أو البناء موضوع كلامه، بحيث يأتي الوصف في إطارٍ طبيعيّ يُبرزه ويبيّن أبعاده، ثمّ تُذكر الأحداث التاريخيّة حيث عُرِفت، وكذلك الأوصاف الهندسيّة مشفوعةً برسوم أو، في غالب الأحيان، بصورٍ شمسيّة جميلة. وتحاشى المصنِّف الإطالة، بعيدًا عن الأخذ بما لم يتأكّد له من الأخبار، وعن المجادلة في ما يخالجه الشكّ مكتفيًا عند ذاك بنقل الروايات من دون البتّ فيها، تاركًا الأمر لفطنة القارئ وحكمه.

ومن حسنات الكتاب أنّه نُقل إلى الإنكليزيّة فجاء النصّان، العربيّ والعربيّ، متقابلين يرتاح لهما أبناء الوطن والمهجر والمستشرقون. كما أنّ المراجع التي استند إليها الكاتب جاءت وافرة موثوق بعلمها، يرافقها في مطلع الكتاب وفي طيّاته خرائط مفصّلة للمنطقة.

وإذ نثني جزيل الثناء على العمل الرائع هذا، نسوق إلى حضرة المؤلّف بعض الملاحظات القليلة لتحسين الأجزاء المقبلة، فنقترح:

– كتابة أسماء الكتب التي يُستشهد بها، بحرف يختلف عمّا حولها في النصّ (اسم المؤلّف، دار النشر، إلخ...)

– الاستعانة ببعض المراجع الإضافيّة التي قد لا تخلو من الفائدة للموضوع، كمثل مريم العذراء في الكنيسة المارونيّة، تأليف (المطران) بطرس الجميّل، منشورات أبرشيّة قبرس (أنطلياس) المارونيّة، ١٩٨٨؛ كنائس العذراء عند الموارنة، في تاريخ الموارنة، الجزء الثامن، ١٩٨٨، للخوري بطرس ضوّ؛ Youhanna Sader: *Peintures murales dans les églises maronites médievales*, Beyrouth, 1987.

– تصحيح بعض الأخطاء (ومعظمها طباعيّ):

في الصفحة (ك)، الحاشية ٢: ذُكر مقال الأب موريس تالون اليسوعيّ، على هذا النحو: «Tombes mégalitiques à Mondjez» dans mélanges de l'U.S.J. - 1953، والصحيح أن يُكتب: «Tombes mégalithiques à Moundjez» dans *Mélanges de*

علمًا أنّ ذكر هذا المصدر في لائحة المراجع [ص (ق)] جاء مغلوطًا أيضًا، إذ حُرِّفت فيه كلمة «Tombes» فأصبحت «Tous les» وبذلك أوردت أرقام صفحات المقال بدقّة، وهي 234-211، والسنة هي 1958 لا 1953!

في السطر الأخير من لائحة المراجع الأجنبيّة [ص (ق)] جاء اسم دار المشرق – دارنا – Dar El-Mashreq وهو بالحقيقة ودومًا Dar el-Machreq، وكلّ اسم عزيز على صاحبه فنرجو قبول تصحيحنا هذه الهفوة الصغيرة.

وجاء في الصفحة (ق) عينها أنّ صاحب مقالة «رحلة حديثة إلى عكّار» التي ظهرت في مجلّة المشرق (١٩٠٠) هي بقلم الأب بولس شيخو، في حين هي للأب لويس شيخو العلّامة المعروف. أمّا بولس شيخو فهو البطريرك الكلدانيّ الراحل.

– تحاشي استعمال عبارة «التعبّد للعذراء» التي وردت في أعلى الصفحة ١٧٠، وإن درج كثير من العامّة، فضلًا عن الخاصّة وحتّى الإكليروس، على استعمالها، لأنّها خاطئة لاهوتيًّا، ويجب الاستعاضة عنها بكلمة «تكريم» كما فعل المؤلّف نفسه بحقّ في أعلى الصفحة (و) وفي غيرها من الصفحات.

وختامًا، إذ نكرّر تهنئتنا الناشر والمؤلّف لما قدّماه من خلال هذا المصنّف البديع في سبيل «تكريم» السيّدة العذراء الفائقة القداسة، نتطلّع بشوق إلى صدور المجلّدات التالية بإذن الله.

أ. كميل حشيمه

معجم الباباوات

تأليف خُوان دائيّو

نقله إلى العربيّة أنطوان سعيد خاطر

دار المشرق، بيروت، ٢٠٠١، ٣٩٧ صفحة

كانت المكتبة العربيّة تفتقر إلى مرجع يعود إليه القارئ غير المختصّ، بل المثقّف والباحث، فيوفّر له باقتضاب غير مقلّ وأحيانًا بإسهاب غير مملّ، ما يحتاج إليه من معلومات عن البابوات الذين تعاقبوا على كرسيّ القدّيس بطرس في روما، فجاء كتاب خوان دائيو هذا، بطبعته العربيّة، يسدّ الفراغ. ولقد آثر المؤلّف شكل المعجم المرتّب بحسب التسلسل الزمنيّ لا الألفبائيّ، ليسهّل للقارئ تتبّع الأحداث مع ترابطها، علمًا أنّ كلًّا من البابوات خصّ بنبذة قائمة بذاتها.

في المعجم ٢٦٣ نبذة على عدد البابوات، بدءًا من القدّيس بطرس وانتهاءً بالحبر الحاليّ يوحنّا بولس الثاني، علمًا أنّ سيرة هذا الأخير وسيرة سابقه يوحنّا بولس الأوّل هما من تأليف الناقل، الذي أكمل إلى ذلك نبذة سابقهما البابا بولس السادس.

مَن يتصفّح السِيَر المختصرة تلك، وكان مطّلعًا على الدور الروحيّ المحض الذي قام به البابوات في عقود القرن العشرين السبعة الأخيرة، يلفت انتباهه، بل قد يصدمه، كثرة القضايا الاجتماعيّة والسياسيّة التي شغلت بال العديد منهم على مرّ الزمن. فبعد قرنين ونيّف من الاضطهادات المعروفة التي عاناها المسيحيّون في بعض البلدان فأرغمتهم على العيش في شبه خفية وأوصلت أعدادًا كبيرة منهم إلى الاستشهاد والقداسة، أعلن قسطنطين الكبير حرّيّة المعتقد. وما لبثت المسيحيّة أن أصبحت دين الدولة في الإمبراطوريّة الرومانيّة. وما بين ٧٥٦ و١٨٧٠، ظنّ البابوات أنّهم في حاجة إلى أن يكون لهم دولة على غرار سائر حكّام الأرض، فملكوا في إيطاليا الوسطى ما سمّي «بالولايات البابويّة»، وشغلوا كثيرًا في الأمور السياسيّة والدنيويّة، علمًا أنّ عددًا منهم، وقد تميّزوا بقداسة سيرتهم، حاولوا التوفيق بين شؤون الدين والدنيا فأفلح بعضهم وأخفق بعضهم الآخر، ولم تتحرّر البابويّة من تلك الهموم غير الروحيّة إلّا في ١١/٢/١٩٢٩ عند إنشاء حاضرة الفاتيكان.

هذا الكتاب، على الرغم من الأخبار الصريحة التي يوردها وقد تصدم بعض القرّاء، لا بل بفضل هذه الصراحة، مفيد كلّ الفائدة لأنّه يرسم صورة بدون مواربة لواقع مؤسّسة دينيّة دنيويّة معًا، تسعى، من خلال حدودها البشريّة، إلى دفع أعضائها صعُدًا نحو الأمور العلويّة.

الأب صبحي حمويّ

البطريرك يوحنّا مخلوف الإهدنيّ (١٦٠٩-١٦٣٣)

تأليف الخوري يوحنّا مخلوف

رعيّة إهدن، زغرتا، ٢٠٠١، ٢٠٠ صفحة

من الذاكرة التاريخيّة المارونيّة الإهدنيّة، استخرج الخوري يوحنّا مخلوف هذا البحث الذي يقدّم إلى عامّة القرّاء وإلى الاختصاصيّين صورة متكاملة ولأوّل مرّة، عن واحدٍ من البطاركة الكبار في تاريخ الكنيسة المارونيّة. في فهرس المحتويات، بركة رسوليّة من البطريرك صفير وتقديم للمطران بولس إميل سعاده، ثمّ مقدّمة تحكي بيئة البطريرك يوحنّا مخلوف ثمّ سيرته، وبعدها فصل يرسم أبعاد شخصيّة البطريرك الثقافيّة والعمرانيّة والإداريّة والوطنيّة. ثمّ يلي فصلٌ ثالث يحتوي على وثائق قيّمة تقدّم مراسلات البطريرك شرقًا وغربًا.

أ. سليم دكّاش

إكليرس الروم الملكيّين الكاثوليك في حلب خلال القرن المنصرم

تأليف الأرشمندريت إغناطيوس ديك

حلب، ٢٠٠٠، ١٤٤ صفحة

طلب بعض المؤمنين من طائفة الروم الكاثوليك في حلب إلى الأرشمندريت إغناطيوس ديك أن يدوّن تاريخ كهنة أبرشيّة حلب. ففكّر في أن يبدأ بتاريخ القرن المنصرم الأقرب منه

عهدًا، والذي عاش نصفه الأخير وعاصر بعض مَن عاشوا في نصفه الأوّل، تاركًا إلى ما بعده تاريخ الإكليرس في القرن الثامن عشر والتاسع عشر.

فانطلق أوّلًا من النبذة التي أضافها إلى مقال المطران ناوفيطس أدلبي عن كيرلّس جحا، وانطلق ثانيًا من المقطع ٦ من مقاله الشخصيّ «ناوفيطس أدلبي» الذي أراده تكملة لما كتبه المطران أدلبي عن أساقفة حلب.

واستفاد كثيرًا من سجلّ العمادات الذي يذكر أسماء الكهنة المعمّدين وسجلّ الوفيات وسجلّ الرسامات الذي بدأه المطران مكسيمس حكيم العام ١٧٣٣، كما أنّه استفاد من الكتابَين اللذين يشتملان على نبذة وجيزة عن الكهنة المتخرّجين من إكليريكيّة القدّيسة حنّة من العام ١٨٨٢ إلى العام ١٩٧٥.

ويمكن الرجوع إلى نشرة أبرشيّة حلب للروم الكاثوليك التي بدأت تصدر في أواخر العام ١٩٤٣، وهناك نبذات عن بعض الكهنة في تقارير اللجنة الخيريّة القديمة وفي مجلّة المسرّة التي بدأت العام ١٩١٠، كما نجد بعض التفاصيل التي دوّنها المرحوم إيلاريون عجي. وأخيرًا، نذكر أيضًا اعتماد الكاتب على التقليد الشفهيّ والذاكرة.

وبالإضافة إلى النبذات المكرّسة للكهنة، يفيدنا الكاتب عن أوضاع الإكليرس بعامّة: التزم إكليرس حلب للروم الكاثوليك المحافظة على البتوليّة وأصبح ذلك تقليدًا منذ مطلع القرن التاسع عشر، فكان آخر كاهن متزوّج الخوري حنّا سالم المتوفّى في ١٧ تمّوز ١٨٧١. وكانت الرسالة الكهنوتيّة لا تعطي كامل الحقوق، ويبقى الكاهن الجديد فترة قد تدوم عدّة سنوات قبل أنّ يؤذن له في استماع الاعترافات وخدمة الرعيّة، كما أنّ الكاهن الذي يؤذن له في ذلك لا يحمل لقب خوري، ويبقى «القسّ فلان»، ويصبح خوريًا برسامة خاصّة بعد عدّة سنوات تقديرًا لخدماته ونضوجه. وفي القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، لا علم لنا بوجود أرشمندريت أو إيكونومس. وفي القرن العشرين حظي النوّاب الأسقفيّون بلقب إيكونومس أو أرشمندريت أو أكسرخس. وكان الكهنة «الخوارنة» يؤلّفون مجلس الكهنة الذي يتداول مع المطران في الشؤون التي تهمّ الأبرشيّة. وكان هذا المجلس، حتّى صدور التشريع الجديد، يُعنى بانتخاب مطران حلب لدى شغور كرسيّ الأبرشيّة، ويصادق البطريرك على الانتخاب. وكان كهنة الرعايا يعيشون من واردات «وقف الكهنة» ومن «الصندوق المشترك» الذي تغذّيه واردات الأكاليل والجنازات والعمادات والخطب، ويقسّم عليهم في آخر كلّ شهر. وكان انتقاء الكهنة منوطًا بالأسقف الذي يدعو بعض الشبّان العازبين الأتقياء الورعين إلى الدخول في سلك الكهنوت، ولا يرسمهم إلّا بموافقة المجلس. أمّا تثقيفهم فكان يتمّ عادةً في المطرانيّة نفسها. ولمّا أُسّست إكليريكيّة القدّيسة حنّة في القدس بإدارة الآباء البيض العام ١٨٨٢، لم يتردّد المطران بولس حاتم وخلفاؤه في إرسال المرشّحين إليها. ولمّا أُغلقت هذه الإكليريكيّة، توجّه الإكليريكيّون إلى الربوة في لبنان، وهم يتلقّون دروسهم في جامعة الكسليك أو في معهد القدّيس بولس في حريصا. وقلّ أن نجد مجموعة كنسيّة صغيرة يتراوح عددها بين ١٠ و١٤ ألفًا تعطي مثل هذا العدد من الكهنة.

ولا يسعنا أن نختم هذا التعريف المقتبس من مقدّمة الكتاب، من دون أن نهنّئ الكاتب العلّامة على العمل الدقيق والمفيد هذا، ونتمنّى له التوفيق.

أ. صبحي حموي

البابا في سوريا على خطى القدّيس بولس (٥-٨ أيّار ٢٠٠١)
نصوص الخطابات الكاملة
جمعها وأعدّها الأب بيير مصري
المكتبة الروحيّة، حلب، ٢٠٠١، ١٤٨ صفحة، تجليد فنّي

كان للزيارة التي قام بها قداسة البابا يوحنّا بولس الثاني إلى لبنان في ١٠-١١ أيّار/مايو ١٩٩٧ صدى بعيد ووقع شديد أكّده تهافت الجماهير بعشرات الآلاف لاستقباله والاستماع إليه، وترك بصمته في الإرشاد الرسوليّ الذي وجّهه الحبر الأعظم إلى اللبنانيّين، لكأنّه وصيّة لحياتهم ورسالتهم وشهادتهم للحقّ والعدل والسلام والعيش المشترك.

وجاءت زيارة البابا البلَد الشقيق، سورية، بعد أربعة أعوام، تُثبّت في معالمها ونتائجها الخطوطَ الرئيسة التي تجلّت في سابقتها اللبنانيّة، علمًا أنّ الهدف الأوّل من زيارة سورية كان حجّ البابا في مطلع الألفيّة المسيحيّة الثالثة إلى الأراضي المقدّسة، وبخاصّة تلك التي وطئها القدّيس بولس في رحلاته الرسوليّة.

يذكر الذين تابعوا عن كثب تلك الرحلة، أو الذين شاهدوها على شاشات التلفزة، كم كانت أحداثها مؤثّرة، فاللقاءات التي جرت بين الحبر الأعظم والشخصيّات السياسيّة والمدنيّة والدينيّة والشعبيّة، والخطب التي أُلقيت في تلك المناسبات سواء من قبل البابا أو رئيس البلاد أو البطاركة أو كبار علماء المسلمين، عبقت بطيب الودّ الخالص والاحترام المتبادل والرغبة الصادقة في الحوار والعمل معًا، من أجل السلام والعيش معًا باعتراف متبادل ومحبّة.

وقد رأى حضرة الأب بيير مصري، الباحث اللاهوتيّ الذي جعل من اهتماماته إبراز مساهمة المسيحيّين في الفكر الدينيّ العربيّ، أن يجمع نصوص الخطابات التي أُلقيت في أثناء الزيارة التاريخيّة تلك، لما فيها من أهمّيّة، لا سيّما إذا ما أُخذت مجموعةً فتَبْرُز بترابط أفكارها ووحدة محاورها. ذلك بأنّ كلًّا من تلك الخطب تأتي بفكرة خاصّة بها وتكمّل ما تأتي به سواها.

فهذه كلمة رئيس البلاد تعترف صادقةً بما كان للمسيحيّة من دَور في سورية ولا يزال، كما تعترف ضمنًا بما للكرسيّ البابويّ من مساهمة في إرساء السلام وقيم المحبّة في العالم. وتأتي كلمات البطاركة الشرقيّين، الأرثوذكس منهم والكاثوليك، فتعبّر بحماسة لا تغرب عنها الصراحة الأخويّة، عمّا يتطلّع إليه المسيحيّون، كلّ من موقعه، من وحدةٍ تكون شاهدًا للعالم. وما أجمل ما ورد على لسان سماحة مفتي الجمهوريّة ووزير الأوقاف من كلام مشبع برحابة الصدر تثلج له صدور سامعيه. ويكلّل الجميع ما يقوله قداسته وكأنّه

يوجز سائر ما يستمع إليه ويفضّه بالأمل والثقة ويرشح منه محبّة مسيحيّة لا تستثني أحدًا.

إنّنا نثمّن جدًّا عمل الأب مصري، وكلّنا ثقة بأنّ كتابه اللطيف الأنيق لا يؤدّي خدمةً جلّى للمكتبات وحدها وحسب، حيث يكون مرجعًا للباحثين، بل للأفراد، لكي يعودوا إلى تلك النصوص فيتأمّلوا فيها وينهلوا من غناها.

ولنا في ختام كلامنا أمنية نرفعها، لا إلى جامع الكتاب، إذ ليس له في الأمر حيلة، بل إلى الذين نقلوا خطابات البابا الرسميّة إلى العربيّة. ذلك بأنّها في كثير من الأماكن تفتقر إلى السلامة وتشكو بعض الركاكة ويشوبها عدد من الأغلاط. ونحن إذ نتفهّم أن يكون لعامل ضيق الوقت والسرعة أثره في ما يعتور النصوص المنقولة من عيوب، لا يسعنا إلّا أن نتمنّى على المسؤولين عن تلك الترجمات أن يتشدّدوا في إخراجها كما يليق بها. ومن الأغلاط التي كنّا نتمنّى أن لا ترد في النصّ «انفتح المؤمنون على بعضهم البعض» (ص ٦٢) والصحيح: «انفتح... بعضهم على بعض» بدون أل التعريف؛ «احترام... صلاة بعضهم البعض» (ص ٩٥) والصحيح: «احترام بعضهم صلاة بعض»؛ «مع بقائكم متجذِّرين كلٌّ بترابه» (ص ٦٢)، والفصيح هو: «بقائكم متأصّلين...»؛ ذلك بأنّ التجذّر يعني عكس ما تظنّه العامّة، فهو يشير إلى الاستئصال (اطلب المنجد في اللغة والأعلام، الطبعة الثامنة والثلاثين، ٢٠٠٠، ص ٨٣)؛ ومن ذلك: «الطريق التي اجتزناها سويّةً» (ص ٩٦)، والمفروض «التي اجتزناها معًا»، إذ السويّة هي الاستواء. ومن غريب ما ورد في كلمة البابا ساعةَ إقلاع طيّارته: «صلاتي أن تنعم (سورية) بزمن من البحبوحة والطمأنينة يأتي على شعبها بأسره» (ص ١٤٠)! فجاء معنى الجملة عكس ما يريده الحبر الأعظم، إذ إنّ عبارة أتى على تفيد بلوغ آخر الشيء، بل إهلاكه، ولا شكّ في أنّ البابا لم يرد «إهلاك» شعب سورية!! وكان الأولى أن يقال: «... زمن من البحبوحة يحلّ على شعبها بأسره»...

ومهما يكن من أمر، فالكتاب، كما سلَف أن قلنا، غاية في الفائدة لكلّ مَن يقتنيه.

أ. ك. حشيمه

La transmission de la foi:
Une responsabilité partagée
sous la direction de
Louise-Marie Chidiac, Thom Sicking et Wardé Maksour
Publications du Centre d'Education Religieuse des Sœurs des Saints Cœurs,
Beyrouth, 2001, 362 pages

نَقْلُ الإيمان: مسؤوليّة مشتركة

بإشراف لويز - ماري شدياق، طوم سيكينغ، ورده مكسور

هذا الكتاب حصيلة حلقة دراسيّة أقيمت مدّة ثلاثة أيّام العامَ ١٩٩٦ لدراسة التحقيقات التي أُجريت في أنحاء لبنان حول التنشئة المسيحيّة فيه، واستخلاص نتائجها وعِبَرِها. وقد

توزّعت مادّة المجلّد على قسمين أساسيّين: أوّلهما مداخلات وثانيهما إحصائيّات. والأولى، وهي تحاليل أو شهادات، أقرب ما تكون إلى تجسيد ما توفّره التحقيقات والإحصاءات من معلومات، ودراسة كيفيّة الخروج منها بنتائج عمليّة مفيدة.

لقد طاول التحقيق ١٧ أبرشيّة و٢٠٣ كهنة يعملون في الرعايا، و٢٣٩ مدرسة، و٨ مراكز للتنشئة المسيحيّة، و١٧ حركة رسوليّة، وكان العمل بإشراف اللجنة الأسقفيّة الكاثوليكيّة للتعليم المسيحيّ.

أمّا المداخلات والدراسات، وبعضها بالفرنسيّة وبعضها الآخر بالعربيّة، فقد قدّمها لاهوتيّون ومختصّون بعلم الاجتماع والتنشئة المسيحيّة، وتوزّعت على ستّة محاور: أوّلها الواقع والمنطلق، وقد أطلق على الفصل الخاصّ به عنوان «الوثائق»، وهو يضع عمل التعليم المسيحيّ ويدرسه في إطاره الوطنيّ والكنسيّ والرعويّ. والثاني عالج مسألة «كهنة الرعايا والتنشئة المسيحيّة»، والثالث واقع «الحركات العلمانيّة في لبنان» كالعمل الراعويّ الجامعيّ والكشّافة وحركة «إيمان ونور» للمعوّقين. أمّا المحور الرابع فخُصّص بـ«مراكز التنشئة المسيحيّة والثقافة المسيحيّة في لبنان»، في حين أُفرد الخامس للتنشئة المسيحيّة في المدارس. وعالج المحور الأخير التنشئة المسيحيّة في الأبرشيّات.

أهمّيّة هذا الكتاب أنّه جاء ثمرة تعاون مثمر بين عدد كبير من المهتمّين بشأن التربية الدينيّة في لبنان، وجلّهم من الاختصاصيّين الكفاة. ثمّ إنّه يعالج المسألة من جوانبها كافّة مع استناد ملموس إلى الواقع، وتوجيه من تفكير لاهوتيّ معاصر مستنير. إنّه بالحقيقة مرجع جدّ مفيد يستوجب شكر واضعيه، لا سيّما الأختين الراهبتين لويز - ماري شدياق ووردة مكسور، والأب طوم سيكينغ اليسوعيّ.

أ. ك. ح.

الإنسان الإغناطيّ

تأليف الأب فاضل سيداروس

سلسلة «نصوص ودروس إغناطيّة»، دار المشرق، بيروت، ٢٠٠١، ١٧٠ صفحة

يُقدّم المؤلّف في هذا الكتاب سلسلة من الدراسات حول الأنتروبولوجيا الإغناطيّة، فيبرز «مدى اهتمام إغناطيوس بالإنسان، وكم يوليه من قيمة، وإلى أيّ حدّ يُقدّر حياته البشريّة - الروحيّة منها والدنيويّة -، وكيف يتصوّر علاقته بالله والخليقة» (ص ٥). والجدير بالذكر هو أنّ موضوعات الكتاب لا تختصّ بالرهبان اليسوعيّين وحسب، بل بجميع العلمانيّين الذين ينتمون إلى الروحانيّة الإغناطيّة، إضافة إلى أنّ هذه الروحانيّة تخاطب الإنسان المعاصر، فنراها «تُساير نزوعاته ونزعاته، وتواكب اهتماماته وهمومه، وتلتقي تحدّياته وحدوده» (ص ٩).

أمّا تقسيم الكتاب، فقد جعله المؤلّف في عشرة فصول، تركّز على محورين أساسيّين هما وجها حياة الإنسان الإغناطيّ الرسوليّة: «الإنسان الإغناطيّ في حياته الروحيّة

(الفصول ٢، ٣، ٤، ٥)، وفي حياته الرسوليّة (الفصول، ٦، ٧، ٨، ٩)» (ص ٦). أمّا الفصلان المتبقّيان، فالأوّل هو مقدّمة للدراسات، يتمّ فيه استعراض عصر إغناطيوس، الذي تميّز باكتشافات جغرافيّة وثقافيّة وحضاريّة، كان لها أثرها في رؤية إغناطيوس الأنتروبولوجيّة؛ والأخير دراسة في روحانيّة إغناطيوس المريميّة، لما تكتسبه مريم العذراء من منزلة رفيعة في حياة إغناطيوس نفسه، وبالتالي في رياضاته الروحيّة.

وبالعودة إلى محوريّ الكتاب الأساسيَّين، تدور موضوعات المحور الأوّل على علاقة الإنسان الإغناطيّ بالله في «بُعدها الباطنيّ الشخصيّ» (ص ٢٥). لذا، يتمّ الكلام على أربعة أسس هي: الوجدان والعقل والإرادة وموقف الإنسان الإغناطيّ من الله، وهو موقف «التواضع المُحبّ». وتدور موضوعات المحور الثاني على الحياة الرسوليّة، التي تأتي لتكمّل الحياة الروحيّة الشخصيّة. وعلى مثال المحور الأوّل، يتمّ الكلام على أربعة أسس هي: «الله في كلّ شيء، وكلّ شيء في الله»، و«مشاهدة الله في العمل»، و«خلاص النفس وخدمة البشر وتمجيد الله»، وأخيرًا «المزيد والمحبّة البصيرة» (ص ٦٧). فيتّضح، في أعقاب هذه المسيرة، أنّ الحياة الرسوليّة الإغناطيّة، شأن الحياة الروحيّة، «مغمورة في الله» (ص ١٤١)، فالإنسان الإغناطيّ مرتبط بالله ارتباطًا كيانيًّا وروحيًّا ورسوليًّا، يسعى ليعيش «التجسّد الخلاصيّ»، عن طريق «خدمة القريب» (ص ١٥٨).

أ. ص. أبو جوده

Les Laïcs associés

Participation des laïcs au charisme d'un Institut religieux

Par Michel Dortel-Claudot, S.J.

Médiasèvres, Paris, 2001, 103 pages

العَلمانيّون المشارِكون

مشاركة العلمانيّين في الكاريزما الخاصّة بمؤسّسة رهبانيّة

تأليف ميشيل دورتيل - كلودو

ليس الأب دورتيل - كلودو بغريب لا نعرف عنه شيئًا. فكونه اختصاصيًّا بشرع الرهبان، قد ساهم، منذ انعقاد المجمع الڤاتيكانيّ الثاني، في تجديد القوانين التأسيسيّة الخاصّة بالعديد من المؤسّسات الرهبانيّة.

بعبارة «علمانيّين مشاركين»، يجب أن نفهم، وفقًا للألفاظ التي يستعملها الكاتب نفسه، «مجمل العلمانيّين الذين، مع أنّهم يعيشون في العالم، يسترشدون، بطريقة من الطرق، بروح مؤسّسة رهبانيّة أو بروح شخصيّة تكون مباشرةً أو بشكل غير مباشر، قد أنشأت مؤسّسة رهبانيّة» (ص ١٣).

إنّ ذلك التحديد ينفي من دراستنا، على حدّ سواء، حركات العمل الكاثوليكيّ التقليديّة كالكشّافة أو الشبيبة العاملة الكاثوليكيّة، والحركات الجديدة كالتجدّد بالروح القدس أو

الفوكولاري أو حركة الموعوظين الحديثة إلخ... وهذا أمر واضح.

لكنّ هناك أمرًا أقلّ وضوحًا، وهو إسقاط أولئك الذين تصفهم الدراسة «بالعلمانيّين أعضاء مؤسّسة غير رهبانيّة يعيشون الموهبة اللدنيّة التي تعيشها مؤسّسة رهبانيّة معيّنة، والعلمانيّين غير المكرّسين والدائرين في فلك مؤسّسة غير رهبانيّة أو العائشين من روحها، وأخيرًا العلمانيّين المرتبطين برباط روحيّ بـ «جماعة جديدة»، من دون أن يمتوا إليها حقًّا، كالذين يُدعَون، في «الطريق الجديد» (Chemin neuf)، «المشاركة» (Communion) (ص ١٤). يجوز لنا أن نأسف لكون الأب دورتيل - كلودو لا يشرح بمزيد من الوضوح ما دفعه إلى أن يضيف إلى دراسته الاستثناءات الأخيرة.

إنّ ذلك الغموض في حصر أولئك الذين تسمّيهم الدراسة «العلمانيّين المشاركين» قد يجد تفسيرًا في بحر تنوّع المجموعات العلمانيّة الجديدة التي نشأت في العالم كلّه منذ انعقاد المجمع الفاتيكانيّ الثاني، والتي لا ينجح الشرع في تسميتها ولا في حصرها بوجه مقبول، بالرغم من الجهود التي يبذلها علماء الشرع الكنسيّ.

هنا وإنّ هناك عنصرَين آخرَين يساهمان أيضًا في رسم حدود تلك الدراسة، وهما السنة التي وُضع فيها البحث، والاستناد إلى الشرع الكنسيّ اللاتينيّ باستثناء شرع الكنائس الشرقيّة.

١- تاريخ وضع الدراسة: ١٩٩٥. وقد عرف هذا الموضوع شروحًا لاحقة، علمًا بأنّ الكاتب نفسه يشير إليها، بدءًا بذكره في التمهيد تلك الجلسة التي نشرها مركز سيفر (Centre Sèvre) بعنوان «الرهبان والمسيحيّون المشاركون» وعلاقاتهم المتبادلة، ولاحقًا بأطروحة الأخت برنَديت دليزي (Delizy) في الموضوع نفسه، وهي قيد الانتهاء.

٢- الاستناد المقصور على شرع الكنائس اللاتينيّة: لا شكّ في أنّ ذلك القصور يقلّل من أهمّيّة الدراسة التي تمّت، ويجوز لنا أن نأسف على هذا الأمر، وإن جهلت الكنائس الشرقيّة الكاثوليكيّة تلك التطوّرات التي عرفها العلمانيّون والتي تمّت في الكنيسة اللاتينيّة؛ وإن كان شرع المؤمنين العلمانيّين لم يتطوّر في مجموعة الشرع الشرقيّ كما تطوّر في المجموعة اللاتينيّة. وعليه فإنّ ذلك القصور يحصر أهمّيّة دراسة الكاتب في المؤسّسات الرهبانيّة اللاتينيّة وحدها وفي مجموعات العلمانيّين التي تشاركها.

تنقسم دراسة الأب دورتيل - كلودو إلى ثمانية فصول:

١- ما يجري في أيّامنا: بعض المراحل الخاصّة (ص ١٧-٣٦).

٢- كيف تسير الأمور حين «يتمّ الانطلاق»؟ (ص ٣٧-٤٤).

٣- كيف يدور الكلام على ذلك في النصوص الرسميّة الخاصّة بالمؤسّسات وبمجموعات العلمانيّين المشاركين؟ (ص ٤٥-٥٤).

٤- النقط المعالِم في شرع الكنيسة وتعليمها الحاليّ (ص ٥٥-٦٠).

٥- التقدّم معًا، ولكن إلى أين؟ (ص ٦١-٧٦).

٦- أيّ ارتباط مؤسّساتيّ بين مجموعة العلمانيّين المشاركين والمؤسّسة؟ (ص ٧٧-٨٨).
٧- أيّ اعتراف من قبل الكنيسة؟ وأيّ وضع شرعيّ قانونيّ لمجموعة جديدة من العلمانيّين المشاركين؟ (ص ٨٩-٩٤).
٨- من أجل أيّ مستقبل؟ (ص ٩٥-٩٨).

هناك فهرس للرموز المستعملة (ص ٣)، ومصادر ومراجع كثيرة ومضبوطة لغاية تاريخ اليوم (ص ٩٩-١٠٢) تُعدّ تكملات ثمينة للقارئ.

بعض ملاحظات في إثر القراءة

إنّ الكاتب يلفت النظر إلى أنّ «عبارة «علمانيّين مشاركين» هي بعيدة عن تأدية المعنى المطلوب تمامًا، لأنّها لا توافق جميع صِيَغ المشاركة بين العلمانيّين والرهبان» (ص ٣٠). فهي تريد أن تعبّر عن حقائق مختلفة إلى حدّ بعيد، ولا بدّ أن تُراعى. ولذلك فإنّ العبارة لا تصلح إلّا لأنّها سهلة الاستعمال.

فحين تتناول الدراسة مسألة الارتباط المؤسّساتيّ القائم بين مجموعة العلمانيّين المشاركين والمؤسّسة الرهبانيّة (الفصل ٦)، فإنّنا نلمس لمس اليد ذلك التنوّع، انطلاقًا من «الأسرة الروحيّة الخالية من كلّ قطب مؤسّساتيّ استناديّ منظور - كإخوانيّة شارل دي فوكو العلمانيّة» -، حتّى «الأسرة الروحيّة التي على مثال مؤسّسة دون بوسكو، والتي في حضنها تقوم «الجمعيّة الساليزيّة» بدور مركزيّ».

وقد يكون الفصل الخامس («التقدّم معًا، ولكن إلى أين؟») الفصل الذي يمكّن على أفضل وجه من التمييز بين الصِيَغ المختلفة التي قد يتّخذها الارتباط بين مجموعة العلمانيّين المشاركين والمؤسّسة الرهبانيّة. فإنّ الكاتب يقترح، في هذا الفصل، تصميمًا مثلّث الزوايا يقسم الكاريزما التامّة الخاصّة بالمؤسّسة الرهبانيّة إلى أربعة عناصر:

١- قلب الكاريزما بحصر المعنى.

٢- الصلة بين المشاهدة والعمل.

٣- مثال الخدمة الرسوليّة.

٤- الصلة بين القطب الرسوليّ والقطب الجماعيّ.

إنّ ما يمكّننا أن نحصر على أفضل وجه طبيعة الارتباط الذي تقيمه مجموعة العلمانيّين مع المؤسّسة هو قدر تطابقها مع أحد عناصر الموهبة اللدنيّة التامّة.

وأخيرًا، لا بدّ من الإشارة إلى الوضوح الذي يحدّد به الكاتب كيف تستطيع مجموعة علمانيّين أن تحصل على وضع شرعيّ في الكنيسة، أو، بكلمة واحدة، أن لا تبقى بلا صيغة (الفصل ٨). وهذا الوضع الشرعيّ لا يأتي إلّا، بطريقة غير مباشرة، بموافقة المؤسّسة الرهبانيّة نفسها، عبر مراجعها التشريعيّة، أو بطريقة مباشرة، بموافقة أسقف الأبرشيّة أو مجلس الأساقفة، وفقًا للشرع الكنسيّ (وهذا ما يطبّق أيضًا على الشرع الكنسيّ

الشرقيّ) (البنود ٥٧٣-٥٨٣).

لا يسعنا إلّا أن نوصي بمطالعة تلك الدراسة التي وضعها الأب دورتيل-كلودو، في ما يختصّ، على حدّ سواء، بالمؤسّسات الرهبانيّة التي ترى علمانيّين يقرعون بابها للحصول على روحانيّة - المشاركة في «موهبة لدنيّة» - وبأولئك العلمانيّين الذين يميلون إلى التجمّع في «أسرة» ولا يعرفون ما العمل لإقامة صلة بنيويّة بالمؤسّسة الرهبانيّة التي يسترشدون بروحها.

الأب جاك ماسون اليسوعيّ

Un martyr du génocide arménien
Léonard Melki
Capucin libanais
Par le Père Salim Rizkallah, ofm.cap.
Typo Press, Beyrouth, 2001, 152 pages

شهيد من شهداء مجازر الأرمن
الراهب الكبّوشيّ اللبنانيّ ليونارد ملكي
تأليف الأب سليم رزق الله الكبّوشيّ

أوكل إلى الأب سليم رزق الله منذ عدّة سنوات متابعة قضايا إعلان قداسة بعض أعضاء رهبانيّته، لا سيّما الأب يعقوب حدّاد الذي اشتهر بتأسيس الدُور التي تهتمّ بالمعوّقين والمنبوذين، وقد ألّف سيرة الراهب القدّيس هذا بالفرنسيّة والعربيّة. وها هو اليوم يقدّم سيرة أحد زملائه الذي استشهد على يد الأتراك يوم ١١ حزيران ١٩١٥، مع ٤١٦ سواه من مدينة ماردين، بينهم المطران إسحٰق مالويان الذي أُعلِن طوباويًّا بروما في أواخر العام ٢٠٠١ (وبالتحديد في ٧ تشرين الأوّل/أكتوبر). ويرى المؤلّف أنّه، إن قرّرت السلطات الكنسيّة في روما أنّ المطران مالويان مؤهّل لأن يُدرَج في مصافّ القدّيسين، فلا شكّ في أنّ دور الشهيد ليونارد ورفاقه سيأتي قريبًا لأنّهم ماتوا جميعًا شهادة لإيمانهم وفي الظروف نفسها التي اجتازها المطران الأرمنيّ.

أمّا سيرة ليونارد فقد سردها الأب رزق الله بمهارة، جامعًا بين مَلَكة المحترفين في عرض الأحداث وإسنادها إلى المراجع والشواهد الكثيرة والوثائق الدامغة، ولباقة المحدّثين، بلغة فرنسيّة سلسة أنيقة، وإيجاز مقلّ يفي بالمراد ولا يُملّ. ويستفيد قارئ الكتاب على غير صعيد، فيتعرّف إلى مسقط رأس الشهيد، بلدة بعبدات اللبنانيّة، وبخاصّة أحداث تحوّل قسم من سكّانها الموارنة إلى الكنيسة الإنجيليّة ثمّ اللاتينيّة، ويلمّ بمراحل نشأة الرهبان الكبّوشيّين في مطلع القرن العشرين، وكذلك بنشاطاتهم الرسوليّة ومدارسهم، ويطّلع بخاصّة وبالطبع إلى روايات مفصّلة موثّقة للأحداث المؤلمة التي دفعت الأتراك الطورانيّين إلى شنّ حملاتهم الوحشيّة على الأرمن ثمّ على الجماعات المسيحيّة الأخرى، بدافع سياسيّ غذّته النزعات الطائفيّة، ضمن أراضي المملكة العثمانيّة، أقلّه تلك التي

يغلب عليها العنصر التركيّ، لأنّ الولايات السوريّة ذات الغالبيّة العربيّة لم تتجاوب مع تلك الدعوة إلى المذابح، لا بل أظهر المسلمون العرب، وبشهادة الكثيرين من الناجين، رحمة بالفارّين وعواطف إنسانيّة تشرّفهم.

كتاب الأب رزق الله هذا شائق رصين، تقرأه من الدقّة إلى الدقّة بدون توقّف، وتدعو مع مؤلّفه إلى أن يُرفع بطله، الشهيد الأب ليونارد ملكي العبدانيّ، على المذابح حيث يُكرَّم مع سواه من القدّيسين اللبنانيّين، شربل ورفقا والحردينيّ، ويعقوب الحدّاد وسواه لاحقًا إن شاء الله.

أ. كميل حشيمه

القدّيسة رفقا. حياتها وروحانيّتها

تأليف الأب بولس صفير

طبعة ثانية منقّحة مع شروحات إضافيّة

الكسليك، ٢٠٠١، ٢٤٨ صفحة

سبق أن نوّهنا في عدد سابق من المشرق (المجلّد ٧٣ - ١٩٩٩ -، ص ٢٨٧-٢٨٨) ببعض ما ألّفه الأب بولس صفير من كتب تناول فيها روحانيّة بعض قدّيسي رهبانيّته اللبنانيّة المارونيّة، ومنها كتابه حياة وروحانيّة الطوباويّة رفقا الذي صدر في العام ١٩٨٥ لمناسبة تطويبها. وها إنّ حضرته يتحفنا اليوم بطبعة ثانية للكتاب الأخير، ظهرت في منتصف العام ٢٠٠١ لمناسبة إعلان قداسة رفقا.

لقد تناول الكتاب في قسمه الأوّل حياة القدّيسة (ص ١-١٦٤) وفي قسمه الثاني روحانيّتها (ص ١٦٥-٢٢٤). وأورد في قسم ثالث وأخير بعض الملاحق. وتوخّى المؤلّف في الطبعة الثانية هذه إدخال عدد من التنقيحات والشروح الإضافيّة توفّرت لديه مع مرور أكثر من خمسة عشر عامًا على صدور الطبعة الأولى، علمًا أنّ حضرته تابع أبحاثه في كلّ ما يمتّ إلى القدّيسة الجديدة بصفة كونه «نائب طالب دعاوى قدّيسي الرهبانيّة اللبنانيّة المارونيّة». ومطالع الكتاب يرتاح جدًّا إلى ما يرد فيه من معلومات وأفكار. فالأحداث التي يأتي المؤلّف على ذكرها مستقاة من أوثق المصادر ويدقّق فيها ويمحّصها بروح علميّة صارمة وحجج منطقيّة دامغة (راجع، على سبيل المثال، كلّ ما يعود إلى اسم رفقا وأسرتها وسنة ولادتها - ص ٢٥ إلى ٣٥ - إذ يزول بعده كلّ التباس). أمّا روحانيّة القدّيسة فيحلّلها الأب صفير بنفاذ بصيرة، وحكمة العارف بشؤون التصوّف، وخبرة الراهب اللاهوتيّ المتعبّد، فيبرز صورة تلك الراهبة القدّيسة على خير وجه بدون زيادة أو نقصان.

وفي الختام، نودّ أن نضيف إلى قائمة الكتب والمقالات التي تناولت سيرة رفقا (اطلبها في ص ٦-٧)، ما ألّفه الأب رفائيل نخلة اليسوعيّ في مجلّة رسالة قلب يسوع (تشرين الأوّل ١٩٢٩، ص ٣٨١-٣٩٤) بعنوان «الأخت رفقا الريّس».

أ. كميل حشيمه

المطران جرجس عبد الكريم شلحت
في الذكرى العاشرة لوفاته (١٩٢٠-١٩٩١)
إعداد أخوّة يسوع العامل
حلب، ٢٠٠١، ٢٢٠ صفحة

المطران جرجس عبد الكريم شلحت سليل أسرة حلبيّة سريانيّة كاثوليكيّة عريقة برز منها رجالات أعمال واجتماع ودين وأدب، من أشهرهم بين الراحلين البطريرك إغناطيوس جرجس شلحت (توفّي ١٨٩١) والخورأسقف جرجس شلحت صاحب مجلّة الورقاء (توفّي ١٩٢٨)، ويوسف شكرالله شلحت (توفّي ١٩٥٦) الذي أنشأ مع عبدالله يوركي حلّاق مجلّة الضادّ في العام ١٩٣١.

عشق المطران جرجس قضايا العمّال فتبنّاها وكرّس لها معظم حياته، على نحو ما فعل سواه من رجال الدين المسيحيّ في حلب، كالمطران فرنسيس أيّوب (توفّي ١٩٦٦) والخوري يوسف جمل (توفّي ١٩٧٦) وسواهما، وأسّس لصالح الطبقة العاملة عددًا من المنشآت بين نادٍ اجتماعيّ ومستوصف ودار عجزة، وبخاصّة «أخوّة يسوع العامل» وهي جمعيّة علمانيّة مكرّسة، بُنِيَت روحانيّتها على لاهوت العمل الحديث في الكنيسة. وكان المطران جرجس يسخى بوقته لتنشئة هذه الأخوّة فيكتب لفائدتها التأمّلات والمحاضرات، فأحبّ تلاميذه، ومنهم الأب بسّام آشجي والأديب منير حلّاق، أن يُحيوا الذكرى العاشرة لوفاته بنشر بعض رسائله وتأمّلاته في روحانيّة العمل. ويلفت الانتباه أنّ ما كان يعلّمه الأسقف الغيور في هذا الصدد جاء يطابق إلى حدّ بعيد ما ورد في رسالة البابا يوحنّا بولس الثاني الشهيرة في العمل البشريّ التي صدرت في ١٩٨١/٩/١٤، ما دفع المطران جرجس أن يقول بين المازح والجادّ: «يا أمّا البابا نقل عنّي بعض ما جاء في رسالته عن روحانيّة العمل، يا أمّا أنا نقلته عنه» (ص ٥ من الكتاب).

فائدة المجموعة التي نشرتها أخوّة يسوع العامل، أنّها لا تحيي ذكرى رجل فاضل كبير وحسب، بل توفّر نصوصًا أساسيّة خطّها مفكّر مسيحيّ شرقيّ، تساهم في توضيح لاهوت العمل وروحانيّته وأهمّيّته بالاشتراك مع عمل الله الخلّاق والخلاصيّ.

وتجدر الإشارة في النهاية إلى أنّ المطران جرجس خلّف الكثير من المؤلّفات، نحو ٣٥ كتابًا بين كبير وصغير، منشور ومخطوط، تطرّق فيها إلى ميادين متنوّعة، كالتراث السريانيّ وأدبه ولغته، واللغة العربيّة، والشؤون الفكريّة، والتربية والدين. رحمه الله.

أ. كميل حشيمه

ليتقدّس اسمُك

تأليف الأبوان يوحنّا ويوسف المتداري م. ل.

منشورات الرسل، جونيه، ٢٠٠١، ٣٥٤ صفحة

هذا الكتاب هو أحد مجلّدَين (يأمل الأبوان المؤلّفان أن يُنجزا المجلّد الثاني في وقت لاحق) ويحتوي سلسلة صلوات يوميّة لكلّ مساء وصباح، موزّعة على أربعة أسابيع كاملة، بحيث يؤلّف مجموعها فرضًا منوّعًا وافيًا للزمن الطقسيّ «العاديّ». يُستهَلّ المجلّد الأوّل هذا بمقدّمة في سبع صفحات تُشرح فيها معاني الصلاة وفوائدها وطُرُقها، نشير على جميع الذين يقتنون الكتاب الجديد هذا بأن يطالعوها قبل استخدامه لكي يستفيدوا منها في صلاتهم.

يعلمنا الأبوان المؤلّفان بأنّهما استقيا الصلوات أو معظمها، ولو مع بعض التصرّف والإيجاز، من «الشحيمة» المارونيّة، وهي الفرض الكنسيّ الأسبوعيّ، ولقد اتّبعا النهج المعتمَد فيها. فيجد المصلّي في كلّ يوم: الفاتحة وفقرات من سفر المزامير، تليها أبيات تسبيح وابتهال، ثمّ صلاة الغفران والقراءات الكتابيّة وطلبة الختام. ويُلفَت نظر المصلّي إلى أنّ ما يَرِدُ في شكل شعريّ ليس شعرًا، بل مقاطع رُوعيَ فيها الإيقاع اللفظيّ، تسهيلًا للتلاوة.

وإذا كنّا نسمح لنفسنا في الختام أن نلفت انتباه الأبوين المؤلّفين إلى الخطأ الذي ورد في عنوان الكتاب، أي إستعمال همزة القطع في كلمة اسم، فلا ننسى أن نكرّر إلى أيّ درجة أغنيا المكتبة العربيّة الدينيّة بهذا الكتاب وسواه من الكتب المفيدة.

أ. ص. حمويّ

كتب وصلت مؤخّرًا إلى المجلّة

- من مؤلّفات الأب أنطوان يوحنّا لطّوف (أو: أنطوان يوحنّا): يتولّى حضرته تأليف كتب روحيّة عديدة ويشرف على نشرها وهي منوّعة، عمليّة، مفيدة. من هذا: **الأقاويل، أي الكلام على الآخرين** (يستند إلى الخبرة اليوميّة والكتاب المقدّس)؛ **البرنامج التربويّ للمناولة الاحتفاليّة – برنامج التحضير للمعموديّة للكبار**، ٢٠٠١ (دليل عمليّ يهمّ أولياء الأمر والمربّين والأولاد على السواء)؛ **القدّيس أوغسطينس. صلوات تأمّليّة**، ١٩٩٩ (صيغة جديدة لكتاب «مناجاة القدّيس أوغسطينس» الذي صدر عن مطبعة الآباء اليسوعيّين في بيروت العامّ ١٨٦٧)؛ **شهود يهوه. المورمون: بدعتان من صنع الشيطان**، ٢٠٠١ (وَضع مقدّمته الراهب إيلي خليفة – الكتاب علميّ موثّق يستند إلى عدد كبير من المؤلّفات في الموضوع نفسه ذُكرت في لائحة المراجع. في العنوان نبرة عنيفة جدًّا: فهل يجوز تحقير الأعداء وإن أفرطوا في الكذب؟).

- **مجلّة النور**، لندن، الأعداد ١٢١ إلى ١٢٦. – صحيفة تصدر عن «دار النور» للنشر

في لندن، يرأس تحريرها الأستاذ ع. الحسن الأمين، وهي شهريّة، آخر أعدادها التي وصلت إلينا (١٢٧) هو عدد تشرين الثاني (نوفمبر) ٢٠٠١. والمجلّة متنوّعة الموضوعات تعالج الأدب والعلوم والاجتماع والسياسة والدين، في حلّة قشيبة مصوّرة، وعلى قسط وافر من الانفتاح والاعتدال، تسعى إلى الحوار البنّاء بين الحضارات والثقافات والأديان.

• مجلّة *L'Orient des dieux*. صدر عددها الأوّل في العام ٢٠٠١، عن فرع علم الأديان في كلّيّة العلوم الدينيّة بجامعة القدّيس يوسف، بيروت. رئيس تحريرها البروفسور جاد حاتم، وله فيها، مع سواه من علماء الاجتماع والأنتروبولوجيا، مقالات مبتكرة معمّقة في الميثولوجيا والتصوّف والكتب المقدّسة.

• *Culture libanaise et francophonie*, par Antoine - Hamid Mourany, Dar el-Machreq, Beyrouth, 2001, 40 pages – المؤلّف مطران دمشق على الموارنة سابقًا وأستاذ سابق أيضًا في جامعات لبنان. - كتيّبه هذا يبرز خصوصيّة لبنان ودوره في خدمة محيطه من خلال علاقاته المميّزة بالثقافتين العربيّة والفرنكوفونيّة. إنّه، بحسب المؤلّف، الضمير الناقد في العالم العربيّ.

• **الرياضة الروحيّة، أو الحاشية في تدبير رياضة المتروّضين**، تأليف المطران جرمانوس فرحات، حقّقها وقدّم لها الأب سليم دكّاش اليسوعيّ، دار المشرق، بيروت، ٢٠٠١، ١٤٤ ص. - كان العلّامة الحلبيّ الشهير جرمانوس - أو جبرائيل - فرحات (١٦٧٠-١٧٣٢) من روّاد النهضة العربيّة الفكريّة والأدبيّة. ولئن عُرف بين المثقّفين شاعرًا ولغويًّا، فإنّه خلّف أيضًا كتابات روحيّة مميّزة، منها تلك الرياضة التي حقّقها الأب دكّاش تحقيقًا علميًّا مستندًا إلى عدد من المخطوطات. والنصّ مفيد جدًّا بحدّ ذاته ولكونه مرحلة من مراحل الكتابات الروحيّة باللغة العربيّة.

• **فنّ التواصل: أنت وأنا والذات الحقيقيّة**، تأليف الأب جان باول اليسوعيّ، نقله من الإنكليزيّة المطران بولس الصيّاح، دار المشرق، بيروت، ٢٠٠١، ٢٨٨ صفحة، مصوّر. - إنّه الكتاب الثامن من كتب باول المنقولة إلى العربيّة، وقد راجت رواجًا منقطع النظير وطبع بعضها حتّى الآن خمس طبعات، وهي تتّسم بروحانيّة سامية واقعيّة معًا، تستلهم علم النفس وتبعث على التفاؤل.

• حنين بن إسحٰق: **«في الأعمار والآجال»**، تحقيق الأب سمير خليل سمير اليسوعيّ، «موسوعة المعرفة المسيحيّة»، سلسلة «الفكر العربيّ المسيحيّ»، ٣، دار المشرق، ٢٠٠١، ٦٠ ص. - طبعة علميّة مبسّطة معًا، عالج فيها حنين مسائل عِلم الله وحدوث الأشياء والأعمار والموت. وقدّم المحقّق للنصّ بإيراد سيرة حنين ومؤلّفاته وذكر المخطوطات المعتمدة في التحقيق.

• **ميليتُون أسقف سَرْدِيس ورسالته في الفصح**، نقله إلى العربيّة الأب صبحي حمويّ اليسوعيّ، «موسوعة المعرفة المسيحيّة»، سلسلة «آباء الكنيسة»، ٩، دار المشرق، ٢٠٠١، ٦٤ ص. - يعود مؤلّف ميليتون هذا إلى منتصف القرن الثاني وهو عظة مليئة بالحماسة

النبوية يبيّن فيها الكاتب أنّ المسيح المتجسّد والمتألّم الظافر حقّق جميع ما سبق أن صوّره العهد القديم عنه رمزًا.

• محطّة الطيور الضائعة، تأليف جوزيف أيوب، مونتريال (كندا). - سبق أن عرّفت المشرق (٢٠٠٠: ٢٧٩) كتاب المؤلّف المعنون طرائف مهجريّة وأثنت عليه. ومحطّة الطيور الضائعة هو كتاب أيّوب الأوّل، حرّره بمداد قلبه قبل أن يدبّجه بقلمه.

• *Transfiguration sacrale de la société civile. La fête religieuse comme lieu politique dans la société arabe contemporaine*, par Robert Benedicty, Dar el-Machreq, 2001, 248 pages. - دراسة مقارنة معمّقة لأعياد احتفاليّة ثلاثة: الجمعة العظيمة في جماعة روميّة ملكيّة لبنانيّة، عاشوراء في ثلاث بلدات شيعيّة بجنوب لبنان، والمعموديّة في إحدى قرى سهل عكّار. خلاصة المؤلّف أنّ الأعياد الدينيّة تهدف إلى السموّ بالمجتمع ليبلغ صعيد المقدّسات، وتُظهر البُعد الكهنوتيّ (الهيروقراطيّ) في هذا المجتمع.

شروط الكتابة في «المشرق»

- تصدر المشرق مرّتين في السنة (كانون الثاني/ يناير، تمّوز/ يوليو) وفي نحو ٥٥٠ صفحة لمجموع الجزءين.
- يُرجى من السادة المؤلّفين إرسال مقالاتهم مطبوعة على الآلة الكاتبة أو مكتوبة بخطّ واضح.
- لا تُعاد مخطوطات المقالات إلى أصحابها، سواء أنُشِرَت أم لم تُنشَر.
- جميع الحقوق محفوظة لمجلّة المشرق.

* * *

بدل الاشتراك عن السنة الواحدة (بما فيه تكاليف الإرسال إلى الخارج)

في لبنان وسورية	١٠ دولارات أميركيّة
في مصر	١٥ دولارًا أميركيًّا
في البلدان العربيّة المشرقيّة	٢٥ دولارًا أميركيًّا
في أوروبا وشمال أفريقيا	٣٥ دولارًا أميركيًّا
في أميركا وأوستراليا	٤٠ دولارًا أميركيًّا

التسديد بواسطة حوالة مصرفيّة لأمر «دار المشرق» على بنك البحر المتوسّط، بيروت. رقم الحساب USS 02 400 121652 00، أو بواسطة شكّ.

Abonnement annuel

Liban et Syrie	10 dollars US
Egypte	15 dollars US
Pays arabes du Machreq	25 dollars US
Europe et pays du Maghreb	35 dollars US
Amérique et Australie	40 dollars US

A régler par *virement bancaire* à l'ordre de «Dar el-Machreq» sur la Banque de la Méditerranée, Beyrouth, N° de compte: US$ 02 400 121652 00, ou par chèque.

Recensions de livres

Si nous observons la réflexion religieuse, musulmane et catholique, à propos des transplantations d'organes, nous pouvons nous rendre compte que les deux traditions ont affronté les mêmes questions et ont à peu près suivi la même manière de les aborder. Face au succès indéniable des transplantations d'organes, il fallait à la réflexion religieuse justifier cette blessure du corps au profit d'autrui. Deux logiques ont été utilisées: l'une réfléchissant sur le sens de l'intégrité corporelle et la possibilité d'enfreindre cette règle en des cas précis, et l'autre promouvant l'altruisme et la solidarité sociale. L'A. a suivi la même procédure dans la présentation de la réflexion musulmane et catholique, en vue de mieux montrer le parallélisme qui existe dans leur démarche. Son objectif a été de montrer, sans entrer dans les détails, qu'une fois que les transplantations d'organes ont été autorisées, c'est l'altruisme qui est le réel moteur d'une politique de ces transplantations. 159

L'antimension, par l'Archimandrite Nicolas Antipa, B.A.

Au moment d'offrir le Sacrifice pendant la Sainte Liturgie, le prêtre déplie sur l'autel l'antimension enveloppé d'un «eileton» qui correspond au «corporal» dans la tradition liturgique latine. L'antimension est un linge de toile ou de soie sur lequel est reproduite la scène de l'ensevelissement du Christ. Sur son revers est fixé un minuscule sachet dans lequel sont placés des fragments de reliques des saints martyrs. C'est en pratique une sorte d'autel portatif et il correspond à la «pierre sacrée» de l'autel des occidentaux. De ce fait, il doit être consacré par l'évêque ou le patriarche.
Cette étude traite de l'étymologie du mot, de l'histoire de l'emploi de l'antimension, puis de la description, de caractère liturgique et biblique, de l'antimension consacré par le nouveau patriarche de l'Eglise Grecque Melkite Catholique, Grégoire III Lahhām. En conclusion sont présentés quelques jalons théologiques et ecclésiologiques 179

La lettre à Flora et les écrits gnostiques, par le Père Paul Féghali.

Parmi les textes que nous ont laissés les Pères de l'Eglise, et qui sont liés au monde gnostique, il y a la lettre à Flora, une chrétienne qui s'est intéressée à la Loi. Ptolémée, disciple de Valentin, lui a écrit une lettre expliquant l'Ancien Testament à la manière des chrétiens. Cette lettre nous est parvenue en grec, dans le livre des Hérésies d'Epiphane de Salamine. L'article comporte trois parties: 1 - Présentation de Plotémée.

SOMMAIRE